ПРАВО И ГОСУДАРСТВО

ВЪ ИХЪ ОБОЮДНЫХЪ ОТНОШЕНІЯХЪ.

ПРАВО И ГОСУДАРСТВО

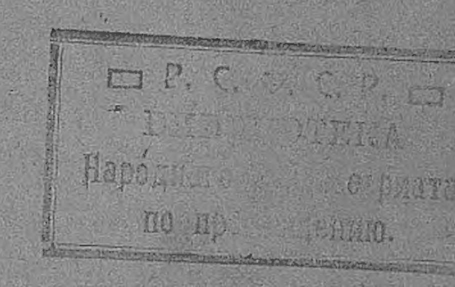
ВЪ ИХЪ

ОБОЮДНЫХЪ ОТНОШЕНІЯХЪ.

ИЗСЛѢДОВАНІЕ О ПРОИСХОЖДЕНІИ, СУЩНОСТИ, ОСНОВНЫХЪ НАЧАЛАХЪ И СПОСОБАХЪ РАЗВИТІЯ ЦИВИЛИЗАЦІИ ВООБЩЕ.

СОЧИНЕНІЕ

Н. ХЛѢБНИКОВА.

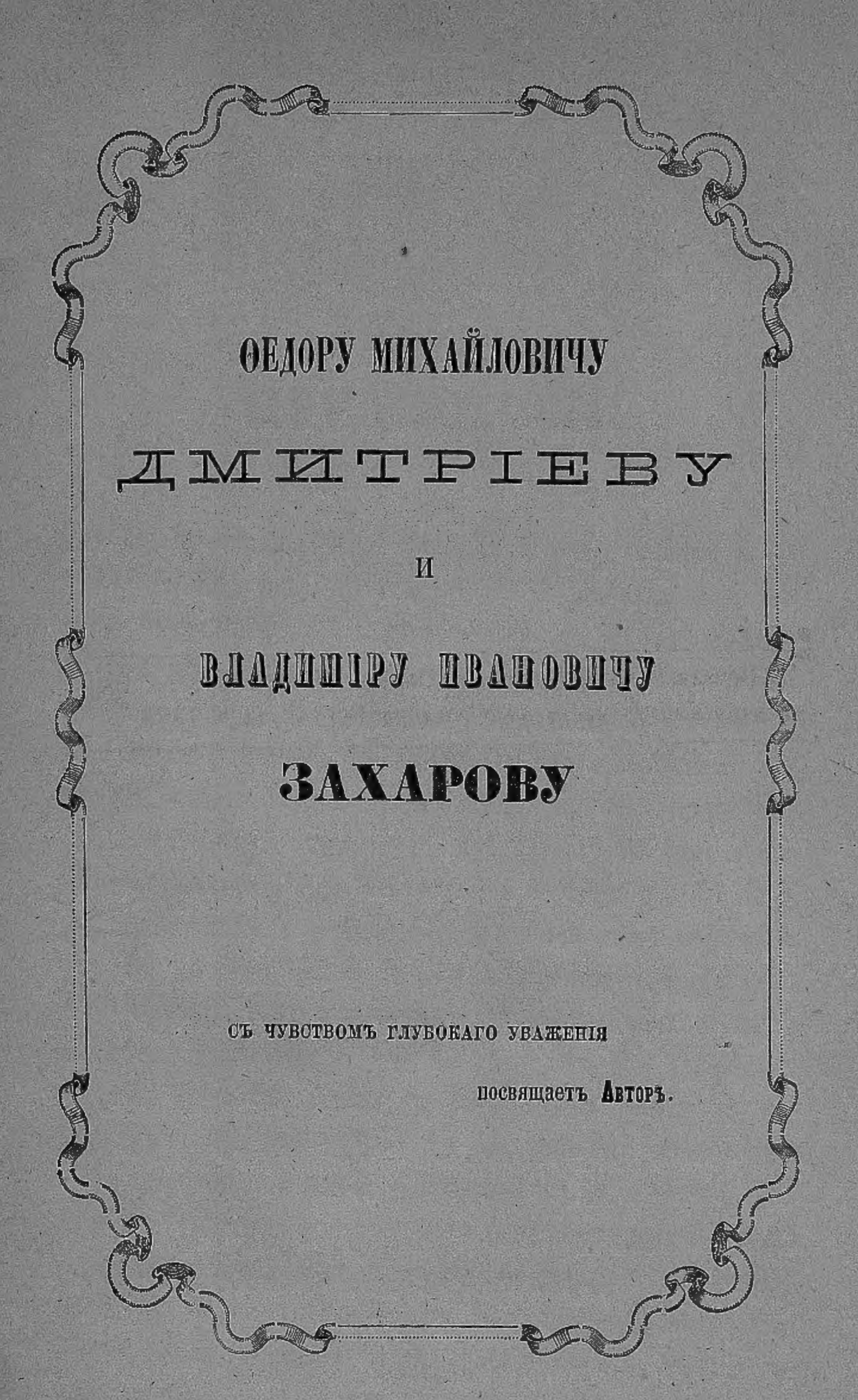


ВАРШАВА,

ВЪ ТИПОГРАФІИ ВАРШАВСКАГО ЖАНДАРМСКАГО ОКРУГА.

1874.

Печатано съ разрѣшенія Совѣта Императорскаго Варшавскаго Университета.—4 Сентября 1874 г., за № 1885.



ѲЕДОРУ МИХАЙЛОВИЧУ

ДМИТРІЕВУ

И

ВЛАДИМІРУ ИВАНОВИЧУ

ЗАХАРОВУ

съ чувствомъ глубокаго уваженія

посвящаетъ **Авторъ**.

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Въ предлагаемомъ сочиненіи я разсматриваю право и государство, какъ одно изъ явленій цивилизаціи, а потому изученіе права и государства, по моему мнѣнію, должно опираться на изученіи того сложнаго духовнаго явленія, которое мы называемъ цивилизаціей.

Этотъ феноменъ, по моему мнѣнію, тѣснѣйшимъ образомъ связанъ съ развитіемъ національности; національность есть ничто иное, какъ цивилизація народа; а цивилизація вообще есть отвлеченное обобщеніе всего того, что осталось какъ результатъ духовной жизни народовъ.

Въ настоящемъ сочиненіи я разсматриваю всѣ реалистическія теоріи, стремящіяся объяснить явленія цивилизаціи, и соцоставляю ихъ съ таковыми же идеалистическими теоріями, выводя заключеніе, что реализмъ совершенно несостоятеленъ въ объясненіи цивилизаціи, этого высочайшаго явленія духовной жизни человѣка.

Въ отношеніи философскихъ идеалистическихъ теорій я отношусь критически, стараясь доказать, что христіанское теистическое ученіе есть самая послѣдовательная философская теорія, могущая удовлетворить вполнѣ наше сознаніе.

Въ первой главѣ, кладя общія основанія моей теоріи, я коснулся весьма сжато теорій политическихъ писателей XVII-го вѣка отчасти по ихъ малосодержательности, а также и потому, что наша литература уже ознакомилась съ ними въ прекрасномъ сочиненіи Б. Н. Чичерина.

Я вполнѣ убѣжденъ, что въ предложенной мною теоріи найдется много пробѣловъ и, можетъ быть, логическихъ промаховъ, но я разсчитываю на снисходительное вниманіе публики, ибо вопросъ, разсматриваемый здѣсь, еще никогда не былъ обработываемъ, даже почти не былъ затронутъ.

Въ предлагаемомъ сочиненіи я не разсмотрѣлъ соціалистическихъ и богословскихъ теорій по отношенію занимавшаго меня вопроса, что я намѣреваюсь сдѣлать позднѣе, въ особомъ томѣ, долженствующемъ служить продолженіемъ настоящаго.

Варшава, 2 декабря 1874 г.

Н. Хлѣбниковъ.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

ОТДѢЛЪ I.

Общія понятія объ отношеніяхъ между правомъ и государствомъ.

ГЛАВА I.

О идеѣ права, ея сущности и происхожденіи.

Отношеніе между государствомъ и общими свойствами человѣческой природы.—Разумъ съ его свойствомъ пониманія и руководящими идеями.—Матеріализмъ и позитивизмъ не въ состояніи объяснить пониманіе.—Критика воззрѣній Огюста Конта.—Попытки Ог. Конта и его предшественниковъ, Гоббеса, Спинозы, Гуго Гроція, Пуффендорфа, Локка и Гельвеція, объяснить опытнымъ путемъ происхожденіе идей права, справедливости и добра.—Новѣйшія попытки Бонтама и Стюарта Милля.—Нравственныя идеи добра, справедливости и права мы находимъ данными въ нашей душѣ, но лишь какъ регулятивы, направляющіе мысль, но неимѣющіе въ себѣ даннаго содержанія. — Критика воззрѣній шотландской школы, выводящей идеи права, добра и справедливости изъ нравственнаго чувства (Гутчисонъ, Адамъ Смитъ, Юмъ).—Общія замѣчанія о сущности идей и ихъ верховномъ источникѣ, стр. 1—52.

ГЛАВА II.

Цивилизація, ея сущность и отношеніе къ праву и государству.

Способъ созданія разумомъ теоретическихъ системъ.—Ихъ роды.—Ихъ отношенія къ цивилизаціямъ.—Что такое цивилизація.—Ложное понятіе Бокля о сущности цивилизаціи и неподвижности нравственныхъ началъ. — Доказательство ихъ развитія. — Способъ происхожденія и движенія цивилизаціи.—Общее свойство цивилизацій—религіозная основа.— Отличіе прочихъ цивилизацій отъ христіанской.—Отношеніе цивилизаціи къ государству.—Природа государства.—Отношеніе государства къ праву и къ цивилизаціи.—Моменты въ развитіи идеи права. — Восточные народы; (индусы, евреи, китайцы, персы); классическіе народы; христіанство и его цивилизація, стр. 53—98.

Л

ОТДѢЛЪ II.

Реалистическія ученія о государствѣ и идеализмъ въ объясненіи законовъ, управляющихъ исторіею.

(*Критика основаній, обусловливающихъ возможность соціологіи*).

ГЛАВА I.

Школа натуралистическая.

Въ чемъ можетъ обнаруживаться вліяніе природы на человѣка. — Воззрѣнія Аристотеля, Платона, Бодина, Монтескьё на вопросъ о вліяніи природы на человѣка.—Критика Карла Конта воззрѣній Монтескьё.—Новые выводы Цахаріэ.—Теоріи Планты, Франца и Стронина, переносящіе законы, управляющіе внѣшней природой, на исторію, стр. 100—129.

ГЛАВА II.

Ученіе экономическое.

Что такое экономическіе законы. — Экономическій порядокъ и цивилизація.—Задача философіи Политической Экономіи.— Восточныя цивилизаціи въ экономическомъ отношеніи—Какіе факторы вліяютъ на опредѣленіе экономическаго порядка. — Объясненіе Бокля законовъ, обусловившихъ распредѣленіе богатствъ въ восточныхъ цивилизаціяхъ.— Мнѣнія великихъ мыслителей классической древности, Платона и Аристотеля, по экономическимъ вопросамъ.— Экономическій строй классическихъ народовъ.—Христіанство и его вліяніе на экономическій строй.—Коммуны и новыя начала, внесенныя ими въ общество.— Теоріи Гаррингтона, Локка, Мерсье-де-ла-Ривъера, Эйзенгарта, Моля, Штейна, объ отношеніяхъ между экономическимъ строемъ и государствомъ. — Критика ихъ, стр. 130—167.

ГЛАВА III.

Позитивизмъ.

Возможно ли цѣлостное знаніе законовъ духа.—Проэктъ нормальнаго ума и его фальшивость.—Законы природы и явленія исторіи. — Ложность основаній позитивизма. — Обѣщанія Ог. Конта. — Періоды развитія человѣческой жизни у Конта. — Невѣрность ихъ дѣйствительной исторіи. — Проэктъ позитивнаго, окончательнаго порядка человѣчества. — Онъ есть логическое развитіе курса позитивной философіи, естественная попытка примѣнить его идеи къ жизни.— Непослѣдовательность Литтре и его сторонниковъ, признающихъ курсъ и отказывающихся отъ позитивной политики.— Нелѣпость позитивизма ясно видна изъ абсурдовъ, къ которымъ онъ неминуемо приходитъ. —Сходство контовскаго позитивнаго государства съ Китаемъ. — Вѣрныя мысли, находящіяся въ системѣ Конта, стр. 168—212.

ГЛАВА IV.

Историко-психическая школа.

Народы есть произведеніе духовнаго, а не матеріальнаго дѣятеля.—Необъяснимость появленія народовъ съ матеріалистической точки зрѣнія.—Невозможность для матеріализма вообще объяснить явленія духовной жизни.—Доводы Карла Конта противъ объясненія явленія народностей, какъ простого слѣдствія физическихъ дѣятелей.—Съ матеріалистической точки зрѣнія нельзя объяснить ни образованія народа, ни развитія народа, ни паденія народа. — Прогрессъ міровой исторіи необъяснимъ съ матеріалистической точки зрѣнія.—Единичная и сложная индивидуальность.—Новыя начала, внесенныя въ науку историко-психологической школой.—Неудачныя попытки, съ точки зрѣнія школы, объяснить законы соціальнаго движенія. (Фольграфъ, Рёдингеръ, Глинка, Буше, Рёмеръ). — Новыя начала, внесенныя школой въ науку о государствѣ (Савиньи, Шмитгенеръ, Риль, Видманъ), стр. 213—274.

ГЛАВА V.

Реализмъ и идеализмъ въ отношеніи къ объясненію движенія міровой исторіи.

I.

ТЕИСТИЧЕСКОЕ МІРОВОЗЗРѢНІЕ.

Матеріалистическое миросозерцаніе. — Что такое законъ?—Разные виды законовъ.—Божественный Духъ есть единственный безусловный законъ.—Различныя воззрѣнія на отношеніе Бога къ міру. — Немыслимость матеріализма.— Безвыходныя противорѣчія пантеизма. — Христіанскій теизмъ — Богъ въ исторіи, стр. 275—290.

II.

ДЕИСТИЧЕСКОЕ МІРОВОЗЗРѢНІЕ.

Философія исторіи Гердера: (отношеніе Бога къ міру и человѣку; цѣль міровой исторіи заключается въ развитіи гуманности; ошибки Гердера; возможность паденія цивилизаціи вообще).—Философія исторіи Канта (прогрессъ міровой исторіи, обусловленный вмѣшательствомъ Провидѣнія въ исторію).— Критика Канта. — Индуктивный и дедуктивный методы въ исторіи.— Основы философіи Фихте. — Воззрѣнія Фихте на начала древней и новой исторіи. — Пониманіе Фихте христіанства, какъ необходимаго факта міровой исторіи.—Критика этого воззрѣнія.—Критика деизма вообще, стр. 294—329.

III.

ПАНТЕИСТИЧЕСКОЕ МІРОВОЗЗРѢНІЕ.

Представители этого міровоззрѣнія: Шеллингъ и Гегель.—Что такое трансцедентальная философія въ отличіе отъ реальной философіи.—Духъ-матерія,— основное начало Шеллинга. — Недостаточность этого основанія. — Невозможность объяснить изъ него цѣлостность и гармонію міра. — Абсолютный духъ въ исторіи. — Примиреніе свободы и необходимости. — Государство и его назначеніе. — Идея—основное начало Гегеля. — Отличіе этого начала

отъ основнаго начала Шеллинга. — Свобода и необходимость. — Конструкція природы и конструкція духа. — Идея, какъ правовое начало. — Ступени развитія идеи, какъ начала правоваго.—Идея, какъ общее начало исторіи.—Ступени развитія идеи въ міровой исторіи (философія исторіи), стр. 330—373.

IV.

ДЕИСТИЧЕСКО-ПАНТЕИСТИЧЕСКОЕ МІРОВОЗЗРѢНІЕ.

Точка отправленія Краузе.— Каждое самосознающее „я" вѣчно.—Проявленіе Бога въ каждомъ я. — Первоначальная убѣдительность каждаго я въ бытіи Бога.— О существѣ Божіемъ. — Философія права и ея основаніе по Краузе, — Философія исторіи (Богъ въ исторіи; методъ изслѣдованія въ философіи исторіи; отношеніе индивидовъ къ Богу; что такое индивидъ; сущность права и государства; періоды исторіи; что такое цивилизація). — Заключеніе V-й главы, стр. 374—396.

ОТДѢЛЪ III.

Формальная теорія о правѣ и формальное правовое государство.

ОБЩІЙ ХАРАКТЕРЪ ЭТОЙ ШКОЛЫ.

ГЛАВА I.

Теоріи, стремящіяся доказать теоретически тождество права и свободы.

Теорія о правѣ и государствѣ Канта и критика ея Полемъ Жане, Шталемъ Аренсомъ.—Теоріи Гумбольда и Фихте, противоположностью своихъ точекъ отправленія, исходя однако изъ принципа Канта, лучше всего доказываютъ ложность его теоріи.—Критика Уайта теоріи индивидуалистовъ.—Замѣчательнѣйшіе приверженцы Канта въ литературѣ-нѣмецкой и французской: Кругъ, Роттекъ, Белимъ, Щуценбергеръ. Баронъ Эгвёшъ какъ догматикъ и критикъ. — Новѣйшіе кантисты: Беръ, Гнейстъ, 401—460.

ГЛАВА II.

Теорія механическаго осуществленія свободы.

Ученіе де-Лольма, Адамса, Стори и критика ихъ, стр. 460—471.

ГЛАВА III.

Теорія народнаго самодержавія.

Что такое народъ и народная воля.—Ученіе Сиднея, Локка, Руссо, Сіэса, Пена и критика ихъ.—Заключеніе, стр. 471—484.

ОТДѢЛЪ I.

Общія понятія объ отношеніяхъ между правомъ и государствомъ.

ГЛАВА I.

О идеѣ права, ея сущности и происхожденія.

Отношеніе между государствомъ и общими свойствами человѣческой природы.—Разумъ съ его свойствомъ пониманія и руководящими идеями.— Матеріализмъ и позитивизмъ не въ состояніи объяснить пониманіе.—Критика воззрѣній Огюста Конта. — Попытки Ог. Конта и его предшественниковъ, Гоббеса, Спинозы, Гуго Гроція, Пуффендорфа, Локка и Гельвеція, объяснить опытнымъ путемъ происхожденіе идей права, справедливости и добра.—Новѣйшія попытки Бэнтама и Стюарта Милля,—Нравственныя идеи добра, справедливости и права мы находимъ данными въ нашей душѣ, но лишь какъ регулятивы, направляющіе мысль, но неимѣющіе въ себѣ даннаго содержанія.—Критика воззрѣній шотландской школы, выводящей идея права, добра и справедливости изъ нравственнаго чувства (Гутчисонъ, Адамъ Смитъ, Юмъ). — Общія замѣчанія о сущности идей и ихъ верховномъ источникѣ.

Еслибъ мы захотѣли изучить какое-либо изъ существующихъ или существовавшихъ нѣкогда государствъ по оставшимся отъ него памятникамъ, то-есть указать основаніе его законоположеній, въ цѣлости или отдѣльныхъ частяхъ, то уже a priori можно сказать, что эти основанія лежатъ въ четырехъ рядахъ причинъ: въ 1-хъ, въ общихъ свойствахъ человѣческой природы; въ 2-хъ, въ особенныхъ свойствахъ даннаго народа; въ 3-хъ, въ историческихъ условіяхъ, среди которыхъ данный народъ дѣйствовалъ; въ 4-хъ, въ географическихъ условіяхъ данной мѣстности. Слѣдовательно, можно сказать вообще, что эти че-

тыре ряда основаній опредѣляютъ собою жизнь государственнаго организма. Но если мы хотимъ изучить организмъ государственный вообще, а не того или другого государства въ частности, то для насъ главной цѣлью будетъ опредѣлить воздѣйствіе перваго ряда причинъ, то-есть общихъ свойствъ человѣческой природы, а всѣ другія причины будутъ насъ интересовать лишь настолько, насколько онѣ могутъ измѣнять эту первую основную причину бытія государства. Словомъ, этотъ рядъ первыхъ основаній является какъ рядъ основаній опредѣляющихъ, а всѣ другіе лишь какъ дополняющіе, уясняющіе ихъ, ибо если мы признаемъ, вмѣстѣ съ идеализмомъ, что духовно-нравственная сторона человѣческой природы всегда была и есть едина, то всѣ цивилизаціи, какъ и всѣ государства, будутъ лишь проявленіемъ, раскрытіемъ этой духовной сущности, причемъ три послѣднихъ ряда основаній будутъ лишь указывать, что̀ способствовало и мѣшало проявленію той или другой стороны человѣческой природы.

Сила послѣдняго положенія покоится на принятіи единства духовно-нравственной природы человѣка съ таковою же всѣхъ живущихъ и жившихъ когда-либо людей. Она доказывается, мнѣ кажется, неотразимо, въ 1-хъ, тѣмъ, что мы имѣемъ способность понимать другъ друга; въ 2-хъ, понимать оставшіеся памятники духовной дѣятельности нашихъ предковъ вообще; въ 3-хъ, самымъ свойствомъ способности пониманія.

Матеріализмъ и позитивизмъ отрицаютъ существованіе въ насъ особой духовной способности пониманія, но, отрицая ее, они дѣлаютъ изъ самаго пониманія случайный актъ нашей душевной дѣятельности.

Разсмотримъ доводы матеріализма и позитивизма. „Всѣ наши размышленія, говоритъ Огюстъ Контъ, одновременно возбуждены, какъ и всѣхъ другихъ явленій жизни, посредствомъ нашей внѣшней организаціи, опредѣляющей способъ воздѣйствія (чего-либо на насъ), и посредствомъ внутренней организаціи, опредѣляющей для насъ результатъ личной убѣдительности (чего-либо для насъ)“. „Всѣ наши дѣйствительныя знанія, говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ, необходимо относительны,

опредѣляемыя, съ одной стороны, тѣмъ, по-скольку среда способна воздѣйствовать на насъ, съ другой стороны—тѣмъ, поскольку организмъ чувствителенъ къ этому дѣйствію“ [1]). Контъ думаетъ, что этими аргументами онъ разрушаетъ только абсолютное знаніе вещей, тогда какъ онъ уничтожаетъ вообще всякое знаніе, всякое пониманіе (абсолютный скептицизмъ). Возможность пониманія и результата его знанія могутъ существовать въ насъ по отношенію ко всѣмъ свойствамъ вещей (вещи въ себѣ), такъ что приэтомъ для насъ не было бы тайны ни въ свойствахъ нашего духа, ни въ свойствахъ какихъ-либо другихъ вещей (абсолютное знаніе); или оно можетъ относиться лишь къ проявленію дѣятельности вещей, причемъ не всѣ свойства вещей будутъ доступны нашему знанію; или, наконецъ, вообще, мы не можемъ сдѣлать вѣрнаго истиннаго сужденія не только о вещахъ въ себѣ (знать вещи не только такими, какими онѣ намъ кажутся, но и ихъ внутреннія свойства), но и не объ одномъ изъ ихъ проявленій. Можно согласиться, что относительно вещей въ себѣ мы имѣемъ лишь умозаключенія, не имѣющія абсолютной и необходимой убѣдительности для нашего сознанія, верховнаго и неограниченнаго повелителя нашей душевной жизни. Мы можемъ доказывать простоту, неразлагаемость, непротяженность души, или что міръ состоитъ изъ атомовъ, одинаковыхъ или различныхъ по свойству, безъ полной очевидной убѣдительности, т. е. мы не владѣемъ абсолютнымъ знаніемъ. Но эта невозможность абсолютнаго знанія лежитъ не въ свойствахъ нашей души, но лишь въ свойствахъ нашей матеріальной организаціи. Она указываетъ не на недостатки въ самой способности нашего пониманія, но лишь на то, что оно заключено въ извѣстныя, ограничивающія его рамки. Такъ, о глазахъ можно сказать, что они близоруки или дальнозорки, или слабы, или нуждаются въ извѣстныхъ условіяхъ, напр. свѣтѣ, но способность видѣнія въ нихъ или можетъ существовать или не существовать; въ первомъ случаѣ—она всеобща, а во вто-

---

[1]) „Cours de philosophie positive“, т. VI, стр. 621—622.

ромъ—ея совсѣмъ нѣтъ. Точно также пониманію неизмѣнно присуще свойство составлять вѣрныя, истинныя заключенія, безъ чего оно не было бы пониманіемъ. Наши заключенія ограничены извѣстными предѣлами, но въ этихъ предѣлахъ они могутъ быть абсолютно истинны. Если мы отвергнемъ это, то тѣмъ мы отвергаемъ не только возможность абсолютнаго знанія, но и всякаго знанія вообще, или, иначе говоря, наше знаніе относительно лишь въ смыслѣ отсутствія въ немъ всеобщности, а не въ смыслѣ отсутствія вѣрности въ тѣхъ сужденіяхъ, которымъ наше сознаніе вполнѣ довѣряетъ. Доказывать же относительность нашего пониманія вообще—это значитъ доказывать, что мы не можемъ имѣть ни одного вѣрнаго сужденія вообще, или что такія сужденія случайны; но и то, и другое уничтожаютъ въ основѣ самое пониманіе. Наши сужденія могутъ быть или вѣрны, или ложны, но не могутъ быть полувѣрны. Если бы они были случайно вѣрны, то они имѣли бы убѣдительность лишь для одного лица, ихъ нашедшаго, и лишь для одного момента; но даже и это лице и въ этотъ моментъ не могло быть убѣждено въ вѣрности сужденія. Самъ Контъ, понимая, что своими положеніями разрушаетъ „всякую основательность нашихъ мнѣній", думаетъ избѣжать абсолютнаго скептицизма, необходимо вытекающаго изъ его положеній, признавая, что единство понятій устанавливается вслѣдствіе сходства человѣческой организаціи и одинаковости среды. Но эта поправка не измѣняетъ дѣла, ибо ею также отрицается пониманіе вообще. Одинаковость среды и сходство организаціи указываютъ лишь на сходство впечатлѣній, могутъ объяснить сходство представленій ума о предметахъ, но не могутъ объяснить тождественности хотя бы одного сужденія, одинаковаго у всѣхъ людей. Одинаковость среды опредѣляетъ лишь тождественность предметовъ, на которые можетъ направляться познавательная способность, но *тождественность* основоположеній всякаго ума не можетъ быть объяснена изъ *сходства* организаціи, а безъ этой тождественности основоположеній, аксіомъ, къ которымъ должно быть сводимо всякое сужденіе, немыслимо пониманіе ни предметовъ, ни сужденій людей. Пониманіе вообще обусловливается тѣмъ, что мы

одну и ту же способность, дѣйствующую всегда на одинаковыхъ основаніяхъ, направляемъ на различные предметы, опредѣляя цѣлостно и однообразно ихъ отношенія другъ къ другу, а пониманіе людей между собою обусловливается лишь тождественностью этой способности у всѣхъ. Различіе мнѣній людей объясняется не различіемъ ихъ способностей, но недостаточностью основаній въ сужденіяхъ. Мы стараемся добиться согласія, возводя сужденіе къ однимъ общимъ всѣмъ основаніямъ, ибо самое пониманіе обусловливается существованіемъ единой истины, какъ единъ умъ, такъ что истина субъективно есть полная и необходимая убѣдительность ума въ чемъ-либо; объективно — она есть согласіе предмета съ сужденіемъ. Полное же согласіе того, что необходимо убѣдительно для одного, съ такою же убѣдительностью для всѣхъ, указываетъ на то, что познавательная способность безлична. „Жалкій дикарь, какъ справедливо выражается Гердеръ, видѣвшій мало вещей и имѣющій еще менѣе понятій, однако составляетъ ихъ не инымъ путемъ, чѣмъ и глубочайшій философъ. Дикарь, самостоятельно думающій, есть существо болѣе мыслящее, чѣмъ тѣ ученые, которые лишь повторяютъ за другими".

Но единство духовныхъ способностей, какъ указываетъ исторія народовъ и индивидовъ, не исключаетъ безконечнаго разнообразія въ проявленіяхъ духовной жизни. Это разнообразіе, снова повторяемъ мы, имѣетъ своимъ источникомъ не разнообразіе основаній, но лишь безконечное содержаніе, заключенное въ духѣ, которое въ его цѣлости не могутъ исчерпать не только индивиды, но и народы. Разнообразіе въ духовномъ характерѣ народовъ объясняется тѣмъ, что одинъ народъ развиваетъ по преимуществу одну сторону человѣческаго духа, другой — другую, причемъ на этихъ сторонахъ сосредоточиваетъ почти все свое вниманіе. Единство человѣческаго духа въ своихъ основаніяхъ здѣсь обнаруживается въ томъ, что одинъ народъ понимаетъ стремленія и результаты другого, хотя въ его сферѣ и не можетъ возвыситься до его результатовъ. Тотъ фактъ, что мы восхищаемся греческой красотой, точностью опредѣленій римскаго права, непреклонной логикой индійскихъ

философскихъ системъ, нравственнымъ изреченіемъ китайскихъ основныхъ книгъ, ясно доказываетъ, что всѣ народы есть только выразители разныхъ сторонъ человѣческаго духа, одинаковаго въ своихъ основаніяхъ. Безъ принятія этого предположенія народы не только не могли бы восхищаться и подражать духовной дѣятельности одинъ другого, но даже и понимать ее.

Но безконечное содержаніе человѣческаго духа, обусловливающее собою возможность безконечнаго прогресса, объясняется тѣмъ, что даже въ своей спеціальной области народы не могутъ исчерпать всего своего содержанія.

Греки не исчерпали идеи красоты, римляне—всего содержанія права, и т. д. Точно также нераскрыто и содержаніе идеи государства. Если мы стремимся указать связь между государствомъ и духовнымъ свойствомъ человѣка, то эта задача, въ сущности, двойственна. Она содержитъ въ себѣ задачу объяснить соотношеніе между духовной сущностью человѣка и существовавшими государствами, а также задачу указать, какія изъ духовныхъ потребностей человѣка не были удовлетворены существовавшими государствами, раскрыть еще нераскрытое содержаніе идеи государства. Этимъ указаніемъ задачъ мы, конечно, не хотимъ сказать, что онѣ могутъ быть исчерпаны какимъ-либо изслѣдованіемъ, но только указать, въ чемъ должны состоять эти задачи.

Обратимся теперь къ основнымъ свойствамъ нашего духа, опредѣляющимъ и направляющимъ нашу духовную дѣятельность. Нашъ духъ управляется идеями. Мы употребляемъ выраженіе „идеи" для выраженія тѣхъ вѣчныхъ типовъ, которые опредѣляютъ и регулируютъ различныя стороны человѣческой духовной дѣятельности. Слово „идея" мы употребляемъ въ томъ же смыслѣ, какой ему давали Платонъ и Кантъ. „Платонъ, говоритъ Кантъ, употреблялъ слово идея, разумѣя подъ нею, очевидно, нѣчто такое, что никогда не можетъ быть заимствовано нами отъ чувствъ, а, напротивъ, далеко превосходитъ понятія разсудка, ибо въ опытѣ никакъ нельзя найти чего-либо равносильнаго идеѣ" [1]). „Подъ идеей, говоритъ Кантъ,

[1]) „Критика чистаго разума", переводъ Влад., стр. 275.

я разумѣю необходимое понятіе разума, которому нѣтъ соотвѣтствующаго предмета въ нашей чувственности". Подъ идеями мы разумѣемъ понятія данныя въ смыслѣ ли прирожденности ихъ душѣ, или въ смыслѣ ихъ свойственности душѣ, въ силу которой духъ неминуемо, неизбѣжно приходитъ къ нимъ, находя въ нихъ руководящія начала, опредѣляющія и направляющія душевную дѣятельность.

Идеи составляютъ, говоря количественно, самую незначительную часть возможнаго содержанія нашего мышленія. Въ ихъ содержаніи нѣтъ ничего относящагося къ ощущенію или заимствованнаго отъ ощущенія: онѣ есть чистыя произведенія разума. Предметы, къ которымъ относятся идеи, мы не имѣемъ способности представлять наглядно, подобно предметамъ, о которыхъ понятія мы почерпаемъ изъ чувственнаго опыта.

Не имѣя намѣренія исчерпать всѣ понятія, которыя, по отсутствію для нихъ предмета въ чувственномъ опытѣ, должны быть названы идеями, укажемъ на тѣ изъ нихъ, которыя близко относятся лишь къ предмету нашего изслѣдованія. Такъ, наши понятія о Богѣ, долгѣ, добрѣ, правѣ, справедливости есть идеи, коихъ предмета мы не имѣемъ въ чувственномъ опытѣ.

Самое признаніе существованія въ нашемъ мышленіи идей, конечно, обусловливается признаніемъ существованія въ насъ особой духовной сущности, а потому матеріализмъ, или, его видоизмѣненіе, позитивизмъ, конечно, стремится отрицать существованіе идей. „Мы разсматриваемъ, говоритъ Контъ, всякій предметъ послѣдовательно, съ трехъ сторонъ: мы называемъ его добрымъ въ отношеніе дѣйствительной его полезности, которую мы можемъ извлечь изъ него для удовлетворенія нашихъ частныхъ или общихъ нуждъ; какъ прекрасный въ отношеніе къ чувству совершенствованія, которое можетъ доставлять намъ его созерцаніе, и, наконецъ, какъ истинный во вниманіе къ его дѣйствительнымъ отношеніямъ ко всей цѣлости явленій, доступныхъ нашему наблюденію, устраняя приэтомъ всякую оцѣнку предмета со стороны его пользы или тѣхъ движеній, которыя онъ возбуждаетъ въ человѣкѣ" [1]).

---

[1]) „Cours de philosophie positive", т. V, стр. 52.

Очевидно, что Контъ стремится доказать, что идеи добра, красоты и истины возникли въ нашемъ умѣ не чрезъ его самодѣятельность, но чрезъ соприкосновенiе къ опыту, или прямо опытно. Эта попытка была бы основательна, если бы можно было бы доказать, что онѣ дѣйствительно такъ возникли, и идеи дѣйствительно означаютъ то, что разумѣетъ подъ ними Контъ.

Дѣйствительно, понятiе пользы мы извлекаемъ изъ опыта; но для того, чтобы доказать, что и идея добра возникла изъ опыта, нужно доказать или что эти идеи тождественны или близки, такъ что одна можетъ превратиться въ другую, подобно тому какъ понятiе сильной усталости можетъ обозначаться особымъ терминомъ „изнеможенiе"; или что онѣ находятся въ необходимой связи, такъ что одна неминуемо вызываетъ другую, подобно тому какъ идея конечнаго вызываетъ идею безконечнаго; или что по отношенiю къ намъ идея добра и понятiе пользы возбуждаютъ въ насъ одинаковое дѣйствiе.

Но идея добра не тождественна съ понятiемъ пользы. Идея добра и понятiе пользы могутъ служить руководящими началами, но не въ одинаковыхъ случаяхъ и не обозначая одного и того же. Понятiе пользы, напримѣръ, относится и къ опредѣленiю отношенiй между лицами и вещами, тогда какъ идея добра здѣсь не прилагается. Понятiе пользы и идея добра, правда, одинаково прилагаются къ опредѣленiю отношенiй между лицами, но въ различномъ значенiи: отношенiя, обусловливающiяся пользой, интересомъ, совершенно не тѣ, которыя мы называемъ добрыми. Идея добра не могла произойти изъ понятiя пользы, какъ понятiе изнеможенiе—отъ понятiя усталости, ибо и сильнѣйшая польза нисколько не приближается къ идеѣ добра.

Понятiе пользы не вызываетъ идеи добра, какъ отрицательное понятiе вызываетъ положительное, какъ понятiе пользы вызываетъ понятiе вреда. Идея добра и понятiе пользы дѣйствуютъ на насъ различнымъ образомъ. Мы спокойно можемъ пренебрегать тѣмъ, что полезно для насъ, но мучимся, когда мы поступаемъ несогласно съ идеей добра. Мы восторгаемся дѣйствiями другихъ не въ силу ихъ полезности, но когда въ основанiи этихъ дѣйствiй лежитъ идея добра: изобрѣта-

тель чего-либо полезнаго для всѣхъ не возбуждаетъ въ насъ восторга, какой возбуждаетъ въ насъ доброе дѣло, совершенно безполезное для насъ. Въ энтузіазмѣ отъ идеи добра мы для нея жертвуемъ жизнью, т. е. сферой, въ которой можетъ проявляться полезное. „Когда, говоритъ Кузенъ, добродѣтель вознаграждается, порокъ наказывается, мы признаемъ это въ порядкѣ вещей; когда же добродѣтель остается безъ награды, порокъ безъ наказанія, то это мы называемъ безпорядкомъ. Но ни то, ни другое не имѣютъ въ своемъ основаніи полезности... Если бы наказаніе не имѣло другого основанія, кромѣ пользы, то оно лишилось бы и сей послѣдней, ибо для того, чтобы наказаніе было полезно, нужно, въ 1-хъ, чтобы тотъ, кто понесъ наказаніе, сознавалъ, что онъ справедливо наказанъ и съ соотвѣтственнымъ расположеніемъ принималъ наказаніе; въ 2-хъ, чтобы зрители находили, что виновный справедливо наказанъ, какъ виновный. Отнимите это основаніе справедливости—и вы разрушите полезность наказанія“ [1]).

Все это, какъ кажется, достаточно объясняетъ, что идея добра не могла возникнуть изъ понятія опытнаго, пользы.

Еще менѣе можно сказать, что идея прекраснаго возникаетъ въ насъ отъ созерцанія того, что̀ производитъ въ насъ стремленіе къ усовершенствованію. Во-первыхъ, такое стремленіе производитъ въ насъ не идея прекраснаго, но идея добраго, потому что прекрасное въ человѣкѣ есть, конечно, его возвышенный образъ мыслей и характеръ. Идея прекраснаго въ состояніи возбуждать въ насъ стремленіе къ самоусовершенствованію, лишь возбуждая въ насъ идею добраго, по естественной ассоціаціи идей, такъ какъ въ обѣихъ идеяхъ мы невольно видимъ отраженіе Божества. Притомъ еслибъ прекрасное мы понимали лишь изъ опыта, то тогда мы бы не могли судить даже о прекрасномъ въ опытѣ и не могли бы сознательно производить прекрасное. „Истины раціональныя, справедливо говоритъ Аристотель, основы сужденія, истины первыя, принци-

---

[1]) Cousin, „Histoire de la philosophie du dix-huitième siècle“, т. II, стр. 273, изд. 1829 г.

пы не отыскиваются; они вызывають невольно наше согласіе, нашу вѣру; нечего искать ихъ основаній: они покоятся на себѣ самихъ". „Вы не можете мыслить, говоритъ Платонъ, безъ помощи общихъ понятій; вы не можете что-либо доказывать, опредѣлять какъ не съ помощью общихъ понятій. Общія понятія суть принципы вашихъ сужденій и опредѣленій. Отсюда ясно, что эти понятія не объяснимы изъ понятій частныхъ, потому что эти послѣднія не понятны безъ нихъ".

Наконецъ, идея истиннаго не получается нами отъ вниманія отношенія предмета ко всей цѣлости явленій. Прежде чѣмъ духъ начинаетъ дѣйствовать, для него уже существуетъ истинное въ томъ, что невольно вызываетъ его согласіе. Безусловныя истины только тѣ, какъ справедливо говоритъ Кантъ, которыя мы знаемъ a priori, до опыта; наоборотъ, всякое знаніе, получаемое нами изъ опыта, условно, а слѣдовательно типическая идея истины не могла бы никогда получиться изъ опыта, такъ какъ всякое опытное знаніе условно.

Другія изъ основныхъ идей человѣка, относящихся ближе къ предмету нашего изслѣдованія, Контъ или совсѣмъ выкидываетъ или объясняетъ ихъ также своеобразно. „Слово право, говоритъ Контъ, должно быть удалено изъ истиннаго политическаго языка, какъ и слово причина изъ языка философскаго: изъ этихъ двухъ понятій теологико-метафизическихъ одно отнынѣ безнравственно и анархично (право), другое — нераціонально" [1]. Для опредѣленія отношенія членовъ общества между собою онъ считаетъ вполнѣ достаточною идею обязанности, которую выводитъ изъ систематическаго подчиненія разсудка сердцу. „Позитивизмъ, говоритъ Контъ, воздвигаетъ фундаментальную догму, одновременно философскую и политическую, именно — постепенное преобладаніе сердца надъ умомъ". „Умъ назначенъ не царствовать, а служить; когда онъ стремится къ господству, онъ поступаетъ на службу личности, вмѣсто того чтобы помочь развитію общественности" [2]. Возникновеніе идеи Божества Контъ объясняетъ

[1]) „Politique positive", т. I, стр. 361.

[2]) „Système de politique positive", изд. 1851 г., т. I, стр. 16, 17.

изъ потребности неразвитого научно духа въ цѣльномъ міросозерцаніи въ силу нелѣпаго исканія причинъ.

Вычеркнуть идею права изъ лексикона—не значитъ вычеркнуть ее изъ человѣческой души. Объяснивъ идею добра изъ опытнаго понятія пользы, Контъ обрѣзалъ себѣ всѣ источники объяснить идею права изъ опыта; онъ принужденъ былъ отбросить ее. Всѣ эмпиристы вообще находятся въ затрудненіи объяснить опытно происхожденіе идеи добра и права, встрѣчая въ опытѣ только одно понятіе пользы, которое съ различными натяжками еще можно употребить для объясненія одной изъ этихъ идей; но тогда остается затрудненіе, какъ объяснить другую, или обратно. Смѣшно находить предлогъ для вычеркиванія идеи права въ томъ, что она будто бы производитъ анархію, тогда какъ именно только она въ состояніи внести порядокъ въ общество. Идея обязанности теряетъ всякое содержаніе и смыслъ безъ соотвѣтствующей ей идеи права; онѣ—сіамскіе близнецы, причемъ смерть одного вызываетъ смерть другого. Именно, наоборотъ, идея обязанности внесетъ полную анархію въ общество, если мы удалимъ идею права, ибо тогда въ обществѣ не можетъ установиться ни одно опредѣленное отношеніе, то-есть явится полная анархія, анархія абсолютная.

Столь же мало можно объяснить идею долга „логикой сердца". Въ сердцѣ не содержится никакой логики; оно въ состояніи лишь отражать впечатлѣнія душевной жизни, міра идей. Человѣкъ мало нравственно-развитой, то-есть который мало развилъ въ себѣ идею добра, будетъ хладнокровно смотрѣть на самыя возмутительныя жизненныя явленія. Чувствительность не развивается въ сердцѣ ужасными явленіями, а притупляется, какъ свидѣтельствуетъ ежедневный опытъ, тогда какъ еслибъ сердце имѣло логику, оно бы должно поступать наоборотъ. Обратно же, воспитаніе въ себѣ нравственныхъ идей развиваетъ нѣжность сердца; такимъ образомъ не первое происходитъ отъ послѣдняго, а послѣднее изъ перваго.

Источника идеи Божества нельзя искать въ потребности стройнаго міросозерцанія; она не исчезаетъ и тогда, когда эта стройность становится возможной и другимъ путемъ, навсегда оставаясь при-

сущей душѣ какъ интуитивно, такъ и тогда, когда мы предаемся размышленіямъ. Невозможно истребить ее въ душѣ, какъ и истребить идею причинности, не погружаясь въ совершенный хаосъ явленій, въ которомъ перестаетъ существовать какая-либо точка опоры. Логически, послѣдовательно, отринуть понятіе причинности—это не значитъ придти къ позитивизму мышленія, а къ абсолютному скептицизму, къ хаосу мысли, которому можно найти подобіе въ хаосѣ общества, построеннаго на идеѣ обязанности.

Таковъ новѣйшій результатъ попытки эмпирически объяснить происхожденіе основныхъ идей человѣка. Обратимся къ важнѣйшимъ изъ болѣе раннихъ попытокъ эмпирическаго объясненія основныхъ идей, имѣющихъ отношеніе къ нашему предмету. Такими попытками должно признать попытки Гоббеса и Спинозы.

Гоббесъ, убѣжденный, что понятіе права и добра не находится въ человѣческой душѣ, думаетъ установить ихъ съ помощью государственной власти.

„Природа человѣка, говоритъ Гоббесъ, существенно эгоистична и въ себѣ самой не носитъ нравственнаго закона. Природа, говоритъ онъ, заставляетъ человѣка желать и хотѣть bonum sibi, то-есть того, что̀ есть добро для него, и избѣгать того, что̀ вредно. Человѣкъ называетъ правомъ, jus, непорицаемымъ то, что̀ непротивно разуму,—свободу употреблять свойственныя человѣку силу и способность. Человѣкъ получаетъ отъ Природы право сохранять свою жизнь и члены всею своею мощью“ [1]. Каждый человѣкъ, по природѣ, имѣетъ право на всѣ вещи, то-есть дѣлать по отношенію къ вещамъ то, что̀ онъ хочетъ, то-есть владѣть, употреблять, пользоваться вещами, поскольку онъ хочетъ и можетъ. Потому справедливо, что „natura dedit omnia omnibus“, т. е. природа дала все всѣмъ, такъ что jus и utile, право и польза, одно и тоже“ [2]. Но такъ какъ такое

---

[1] „De corpore politico“, ch. I., § 6.
[2] Ib., § 10.

право всѣхъ на все равняется тому, какъ бы никто не имѣлъ права ни начто, то отсюда въ естественномъ состояніи война всѣхъ противу всѣхъ. Въ соотвѣтствіи съ своимъ понятіемъ права Гоббесъ старается основать и естественную мораль точно также изъ эгоистическихъ побужденій человѣка. Естественная мораль, или законъ природы, основанная на разумѣ, предписываетъ человѣку одно общее руководящее начало,—искать мира всѣми возможными средствами [1]). Изъ этого общаго начала вытекаютъ всѣ правила Гоббесовой морали. Ради достиженія общаго мира, каждый долженъ признавать другихъ равными себѣ, воздавать равное равнымъ. Тѣми вещами, которыя не могутъ быть дѣлимы, пользоваться вмѣстѣ, а другими —по числу лицъ, или безразлично, если этихъ вещей, по ихъ количеству, достанетъ на всѣхъ; тѣми же вещами, которыя не могутъ быть дѣлимы, но которыми невозможно пользоваться вмѣстѣ, должно пользоваться по жребію или попеременно. Въ случаѣ спора, отдавать дѣло на рѣшеніе третьяго, пользующагося довѣріемъ обѣихъ сторонъ. Не навязываться съ совѣтами къ тѣмъ, кто ихъ не проситъ. Каждый долженъ помогать и оберегать другого, сколько можетъ, безъ опасности для своей особы и потери средствъ для поддержанія и защиты себя. Каждый долженъ прощать другому обиду, при раскаяніи обидчика и обязательствѣ впредь не совершать обиды; месть дозволяется лишь для обезпеченія себя въ будущемъ, а потому не можетъ быть прилагаема за прошедшія обиды. Каждый долженъ вести торговлю со всѣми безразлично" [2]). Эти законы природы, по Гоббесу, есть законы повелѣвающіе въ несобственномъ смыслѣ; они называются законами не по отношенію къ природѣ, но по отношенію къ создателю природы, Божеству [3]). Соблюденіе всѣхъ вышеозначенныхъ предписаній разума есть добро, несоблюденіе—зло, потому что разумъ говоритъ человѣку, что только при ихъ соблюденіи онъ можетъ устроить се-

---

[1]) „De corpore politico," ch. II, § 1.
[2]) Ib., chap. III, § 8—12.
[3]) Ib., § 12.

бя [1]). „Сумма добродѣтели, говоритъ далѣе Гоббесъ, быть общежительнымъ съ тѣми, которые хотятъ быть общежительными, и строгимъ къ тѣмъ, которые не хотятъ быть ими" [2]). Само Божество, по Гоббесу, имѣетъ лишь косвенное отношеніе къ этимъ законамъ природы, какъ создатель человѣческой природы, давшій ей основаніе, но не какъ существо абсолютно-доброе, требующіе доброго отъ своихъ созданій во имя самаго добра".

Эти основанія права и морали не состоятъ въ ближайшей связи съ положительнымъ правомъ Гоббеса; они служатъ лишь какъ-бы поводомъ для образованія права производнаго, являющагося съ государствомъ. По естественному или нравственному закону, человѣкъ ищетъ мира, ради чего онъ долженъ отказаться отъ естественнаго права на все. Но самый отказъ, какъ простое объявленіе воли, недостаточенъ; необходимо для обезпеченія мира, чтобы каждый перенесъ свое право на лицо (физическое или юридическое), то-есть ясными знаками объявить, что переносящій не будетъ противиться употребленію этимъ лицомъ перенесеннаго права по его волѣ, подобно тому какъ, перенося право на вещь на другого, мы отказываемся отъ употребленія вещи [3]).

Когда человѣкъ переноситъ свое право на другое лицо, не получая за это обоюднаго вознагражденія въ прошедшемъ, настоящемъ или будущемъ, то это называется свободнымъ даромъ; когда онъ переноситъ свое право за обоюдное вознагражденіе, то это есть обоюдный даръ, или контрактъ. Только чрезъ контрактъ, по Гоббесу, образуется право; только нарушеніе контракта составляетъ несправедливое, т. е. право, по Гоббесу, вытекаетъ изъ субъективной воли лицъ и поддерживается его моралью, или, что одно и тоже, житейскимъ благоразуміемъ. Но естественный законъ, или мораль и право, вытекающій изъ договора, не обезпечиваетъ мира безъ государства, т. е. безъ

---

[1]) Ch. IV, § 14.
[2]) Ib., ch. 14, § 15.
[3]) Chap. 11, § 3.

созданія единой общей власти, н. ч. естественныя страсти мѣшаютъ человѣку подчиниться естественному разуму, или морали. Безъ единой общей власти въ союзѣ людей не могутъ быть достигнуты миръ и безопасность. Власть эта образуется такимъ образомъ. Каждый членъ союза обязывается, по договору, по отношенію къ каждому лицу или совѣту лицъ исполнять то, что они повелѣваютъ, и не дѣлать того, что̀ они запрещаютъ. Союзъ, образуемый такимъ образомъ, есть государство. Высшая и единственная цѣль государства состоитъ въ осуществленіи естественнаго закона, или морали, къ которой самъ по себѣ безуспѣшно стремился бы человѣкъ. Благо, для котораго учреждается политическое тѣло, есть миръ и сохраненіе каждаго отдѣльнаго человѣка, — цѣль, выше которой ничего быть не можетъ [1]).

„Для достиженія этой высокой цѣли, суверену, говоритъ Гоббесъ, предоставляется судить, какія мнѣнія и доктрины ведутъ къ миру или противны ему, а слѣдовательно ему принадлежитъ и указаніе, кто, по какому случаю, о чемъ, въ какомъ размѣрѣ можетъ говорить къ народу. Суверену предоставляется полная власть уставить правила, на основаніи которыхъ опредѣляется, что́ каждый можетъ знать, какимъ пользоваться имуществомъ и какія дѣйствія онъ можетъ совершать, не опасаясь быть оставленнымъ своими согражданами“ [2]). Свобода подданныхъ остается лишь въ тѣхъ дѣйствіяхъ, которыя суверенъ, регулируя ихъ дѣйствіе, позволилъ имъ, какъ-то: покупать и продавать, совершать различные договоры другъ съ другомъ, избирать себѣ мѣстожительство, родъ пищи, способъ жизни и управлять своими дѣтьми, какъ кто считаетъ за лучшее“ [3]). Изъ принципа абсолютнаго повиновенія установленной власти Гоббесъ дѣлаетъ только два исключенія: во 1) человѣкъ можетъ отказаться умертвить себя и въ 2-хъ) сознаться въ своемъ преступленіи.

---

[1]) „De corp. politico“, sec. par. ch. V, § 1.
[2]) „Of commonwealth“, par. II, chap. XVIII.
[3]) Ib., ch. XXI.

Не говоря уже о томъ, что Гоббесъ дѣлаетъ два противорѣчащія между собой опредѣленія права, признавая правомъ и „свободу употреблять силу и способность", и всякое обязательство, вытекающее изъ контракта,—онъ смѣшиваетъ идею права и добра и, въ концѣ концовъ, приходитъ къ тому, что передаетъ государству установить и доброе, и правовое. Все это лучше всего доказываетъ недостаточность его основаній. Дѣйствительно, право и мораль Гоббеса выведены опытнымъ образомъ, изъ понятія пользы. Его право есть ничто иное, какъ полное дозволеніе индивиду дѣлать все, что ему можетъ быть полезно. Его мораль — совѣты житейскаго благоразумія, основывающагося на положеніи, что миръ есть условіе полезнѣйшее для проявленія дѣятельности индивида. Въ его морали исчерпано все, что можно опытнымъ образомъ вывести для нея изъ понятія пользы. Но въ выводахъ Гоббеса лучше всего видно, что между идеями права и обязанности, которыя до-опытно находятся въ душѣ, и опытными понятіями права и морали лежитъ непроходимая бездна. Идея права есть принципъ регулирующій, опредѣлительный, потому она такъ драгоцѣнна и незамѣнима въ опредѣленіи общественныхъ отношеній: въ ней содержится дозволеніе дѣйствовать или пользоваться дѣйствіемъ, но небезпредѣльно, а лишь въ опредѣленной мѣрѣ. Мѣру эту даетъ праву содержащаяся въ немъ скрытно другая, тоже до-опытная, идея справедливости, требующая равенства между равными и пропорціональности между неравными по дѣятельности. Между тѣмъ польза есть принципъ неопредѣленный, безпредѣльный, эгоистическій, несодержащій въ себѣ ничего регулирующаго. Нельзя сказать, чтобы кому-либо было безполезно обладаніе всѣми пятью частями свѣта и плодами дѣятельности всѣхъ людей. Точно также мораль, основанная на понятіи пользы, никакъ не можетъ получить присущаго въ идеяхъ добра и справедливости элемента безусловности, категорическаго императива. Результатъ этихъ основаній отразился на государствѣ Гоббеса; отсутствіе опредѣлительности въ его правѣ, отсутствіе обязательности въ его морали онъ долженъ былъ дополнить, дозволяя абсолютной государственной власти

дать опредѣленность его праву и обязательность его морали. Но право и мораль, основанныя на произволѣ субъекта государственной власти, кто бы имъ ни былъ, т. е. монархъ, аристократія или большинство въ демократіи, если этотъ субъектъ будетъ руководиться его же принципомъ пользы (для одного, для немногихъ или для большинства), столь же мало способны установить правовое. Почти то же замѣчаніе сдѣлалъ и Шталь. „Грубый абсолютизмъ государства надъ личностью, говоритъ Шталь, произошелъ отъ безсодержательности соціальныхъ отношеній, изъ которыхъ выходилъ Гоббесъ; лишивъ человѣка всякихъ нравственныхъ идей, онъ долженъ былъ строить государство на основаніи чистой человѣческой воли“ [1]).

Хотя въ философскомъ отношеніи болѣе строго выведена, но, въ сущности, столь же слаба попытка Спинозы обосновать идею права на опытномъ понятіи силы.

Спиноза вполнѣ отождествляетъ идею естественнаго права съ понятіемъ естественной силы. „Естественное право, говоритъ онъ, простирается столь же далеко, какъ и естественная сила, п. ч. сила природы есть сила самого Бога, имѣющаго высочайшее право на все“ [2]). Подъ именемъ естественнаго права Спиноза понимаетъ лишь правила, данныя природой каждаго существа, въ силу которыхъ каждое существо назначено опредѣленнымъ образомъ быть и дѣйствовать. Такъ, рыба природой назначена плавать, и бо́льшая поглощать меньшую. „Каждое существо имѣетъ высочайшее право такъ быть и дѣйствовать, какъ оно природой назначено“. Въ этомъ философскомъ объясненіи понятія силы заключается главная доказательность положеній Спинозы, какъ объяснялъ его положеніе Раумеръ. „Съ высшей точки зрѣнія, говоритъ Раумеръ, всякая мощь нравственна и всякая нравственность имѣетъ мощь, п. ч. онѣ въ идеѣ Божества вытекаютъ не одна изъ другой, но совпадаютъ вмѣстѣ“ [3]).

---

[1]) „Die philosophie der Rechts“, т. I, стр. 179.
[2]) „Tractatus teol.-politic.“, cap. XVI, стр. 208.
[3]) „Uber die geschicht. Entwiklung der Begr. von Rechts“, стр. 47.

Если бы идея Бога и понятіе силы, могущества совпадали, выражая одно и тоже, тогда, несомнѣнно, недостатокъ нравственно-правового элемента въ понятіи силы возмѣщался бы идеей Божества, въ ней присутствующей. Но въ понятіи силы, взятой самой въ себѣ, для нашего пониманія не заключается ничего божественнаго. Еще Пуфендорфъ замѣтилъ, что если въ вышепоказанныхъ положеніяхъ Спиноза подъ именемъ природы разумѣетъ Божество, то-есть силу и разумъ вмѣстѣ, то можно согласиться съ нимъ, п. ч. Богъ имѣетъ право на все; но если онъ разумѣетъ лишь только обобщеніе твореній (матеріи), то мысль ложна, потому что понятіе права можетъ быть примѣнимо лишь къ существамъ разумнымъ [1]). Въ самой системѣ Спинозы Божество есть не только мощь, но и разумъ. Такимъ образомъ божественное можетъ быть лишь тамъ, гдѣ оба эти аттрибута Божества, сила и разумъ, въ смыслѣ силы, управляющейся разумомъ, а тогда разумъ, становясь верховнымъ принципомъ, снова приходитъ къ своимъ идеямъ, какъ къ необходимымъ точкамъ его отправленія.

Въ понятіи силы, взятой въ самой себѣ, еще менѣе регулирующаго (правового начала), чѣмъ въ понятіи пользы. Самъ Спиноза, для того чтобы дать этому понятію какую-нибудь устойчивость, соединяетъ его съ понятіемъ пользы. Государство, по мнѣнію Спинозы, образуется мощью сильнаго, который есть естественный субъектъ государственной власти, причемъ граница его власти заключается въ границѣ его мощи. Но изъ того, что сила будетъ границей власти, еще нельзя заключить, говоритъ Спиноза, о ея произволѣ. „Рѣдко можетъ случиться, чтобы высочайшая власть повелѣвала что-либо совершенно извращенное, п. ч. она сама, въ видахъ собственной пользы, чтобы поддержать свое господство, должна заботиться объ общемъ благѣ и все вести на основаніи законовъ разума, п. ч. произвольное господство, какъ говоритъ Сенека, не можетъ

---

[1]) „Le droit de la nature et des gens“. Trad. Barbeirac., 1706 г., lib. II, ch. II.

продолжаться долго“ [1]). Такимъ образомъ Спиноза, чтобы дать принципу силы какое-либо регулирующее начало, соединяетъ его съ принципомъ пользы, который ея также не имѣетъ, какъ мы видѣли выше. Разумъ, берущій пользу за принципъ и употребляющій силу для осуществленія его, никогда не дойдетъ до понятія права, содержащаго въ себѣ однообразную опредѣлительность, тогда какъ принципъ пользы въ каждомъ случаѣ различенъ.

Нѣкоторые писатели обосновывали право на понятіи пользы непрямо, но косвенно, такъ что этотъ принципъ лишь подразумѣвался, какъ естественная опора ихъ теорій. Важнѣйшіе изъ этихъ писателей—ГугоГроцій и Пуфендорфъ.

„Общественная жизнь, согласная съ природой человѣка, есть источникъ права, говоритъ Гроцій [2]). Право, говоритъ Гроцій, въ другомъ мѣстѣ, не означаетъ ничего другого, какъ то, что справедливо, и то въ смыслѣ болѣе отрицательномъ, чѣмъ положительномъ, такъ что *право есть то, что не несправедливо* [3]). Несправедливо же есть то, что противно природѣ общества разумныхъ существъ“. Право раздѣляется на естественное и положительное (jus naturale и jus voluntarium). Естественное право есть то, что намъ внушаетъ здравый разумъ, который указываетъ намъ, сообразно или несообразно извѣстное дѣйствіе съ разумной природой, есть ли оно нравственно-незаконно или нравственно-необходимо, то-есть которое Богъ, создатель природы, запретилъ или дозволилъ [4]). Принципы естественнаго права, продолжаетъ Гроцій, такъ неизмѣнно вытекаютъ изъ человѣческой природы, что они существовали бы, если бы даже мы могли предположить (чего предположить невозможно, не страшась преступленія), что нѣтъ Бога, или что онъ не вмѣшивается въ человѣческія дѣла [5]). Но, съ другой стороны, въ смыслѣ обширномъ, даже потому именно, что они вытекаютъ

[1]) „Tract. teol.-polit.“, стр. 214.
[2]) „De jure belli ac pacis.“ Proleg., cap. I, § 10.
[3]) Ib., lib. I, cap. I, § 3.
[4]) Ib., lib. I, cap. I, § 10, №. 1.
[5]) Proleg., cap. XI.

изъ человѣческой природы, можно ихъ происхожденіе приписать Божеству, п. ч. Божество хотѣло, чтобы эти принципы жили въ насъ [1]). Естественное право можетъ быть найдено двумя способами,—a priori и a posteriori. A priori оно опредѣляется согласіемъ или несогласіемъ предмета съ разумной и сознательной природой человѣка; a posteriori—въ согласіи всѣхъ народовъ въ извѣстныхъ понятіяхъ [2]). Вглядываясь ближе въ этотъ рядъ опредѣленій, легко убѣдиться, что Гроцій все основываетъ на замаскированномъ понятіи пользы, выводя изъ него идею справедливости и права. Въ сущности, Гроціи говоритъ: такъ какъ жизнь въ обществѣ для лица полезна, даже необходима, то, слѣдовательно, оно должно (во имя этой пользы) жить сообразно съ природой общества (что, по Гроцію, есть справедливость). Эта справедливость и есть источникъ права, хотя точно ихъ отношенія къ праву онъ не опредѣляетъ, ограничиваясь простымъ указаніемъ, что между этими понятіями есть соотношеніе. Такимъ образомъ право Гроцій не опредѣляетъ, ибо сказать, что „право есть то, что̀ намъ внушаетъ здравый разсудокъ“, есть ничто иное, какъ сказать, что право дозволяетъ дѣлать то, что̀ намъ полезно; но полезное для насъ, конечно, не всегда правовое. Столь же мало опредѣляется содержаніе идеи справедливости понятіемъ: „согласіе съ природой общества“, ибо въ этомъ опредѣленіи указывается лишь на одно изъ ея свойствъ, а не на ее самую; это все равно что сказать, что воздухъ есть то, что̀ даетъ намъ возможность дышать. Безъ сомнѣнія, идеи права и справедливости, живущія въ насъ, въ высшей степени полезны для проявленія общества, но сказать это—вовсе не значитъ опредѣлить ихъ содержаніе, ибо одно изъ свойствъ предмета не можетъ опредѣлить его, такъ какъ это качество можетъ принадлежать и множеству другихъ предметовъ. Такъ, напр., нельзя не сказать, что желѣзныя дороги, телеграфы, мягкость характеровъ сочленовъ общества, ихъ умственное развитіе не были бы также согласны съ природой общества.

---

[1]) Ib., cap. XII.
[2]) Lib. I, cap. I, § 12, №. 1.

Такимъ образомъ и попытку Гроція обосновать идею права и справедливости на понятіи пользы можно считать вполнѣ неудавшейся.

Тоже самое можно сказать и о Пуфендорфѣ. Пуфендорфъ, какъ справедливо и мѣтко указываетъ Жане, въ двухъ томахъ своего изслѣдованія о естественномъ правѣ, не даетъ опредѣленія права вообще [1]). По мнѣнію Шталя, Пуфендорфъ лишь затемняетъ мысль Гроція. Это, по-моему, невѣрно: онъ только, развивая ихъ далѣе, рѣзче выказываетъ ихъ несостоятельность.

„Человѣкъ, будучи животнымъ страстнымъ къ своему самосохраненію, бѣднымъ и безпомощнымъ самъ въ себѣ, не въ состояніи сохранить себя безъ помощи себѣ подобныхъ, долженъ имѣть чувство общительности, то-есть быть готовымъ поддерживать, насколько зависитъ отъ него, общительность со всѣми другими, сообразно устройству и цѣли человѣческаго рода. Отсюда слѣдуетъ, что если кто-либо обязанъ стремиться къ цѣли, то онъ обязанъ и пользоваться средствами, необходимыми для этой цѣли, а посему все, что способствуетъ къ общительности, должно быть разсматриваемо какъ предписаніе естественнаго права; все, что ее стѣсняетъ, какъ запрещеніе естественнаго права“ [2]). Пуфендорфъ выводитъ обязанность общительности изъ безпомощности человѣка; но изъ этой безпомощности лишь вытекаетъ полезность общительности, но не ея обязательность, ибо нашъ духъ не дѣлаетъ полезнаго обязательнымъ для насъ. Раумеръ съ большею основательностью замѣтилъ, что положеніе: „человѣкъ нравственъ, п. ч. общителенъ“, съ бо́льшею основательностію можно сказать наоборотъ [3]). Но допустивъ даже, что Пуфендорфъ доказалъ полезность общительности, онъ этимъ обосновалъ лишь нравственность, но не право, ибо общительность, какъ нравственная

---

[1]) „Histoire de la science polit.“, т. II, стр. 357.

[2]) „Le droit de la nature et des gens“. Trad. Barbeirac. 1706, liv. II, chap. III, § 15.

[3]) „Begr. von. Recht, Staat. und Polit.“, стр. 55.

обязанность, предписываетъ лишь безконечную уступчивость, но не даетъ правила, нормы, которая должна содержаться въ правѣ. Недостаточность своихъ основаній Пуфендорфъ хотѣлъ подкрѣпить божественнымъ авторитетомъ. „Богъ, говоритъ онъ, самымъ созданіемъ человѣческой природы такой, какова она есть, далъ основаніе для естественнаго права, п. ч. при этой природѣ человѣкъ не можетъ сохраниться иначе, какъ уважая законъ естественной природы“ [1]). Но повелѣніе Божества, вытекающее изъ природы, мы можемъ черпать лишь въ законахъ разума, а законы разума не выводятъ обязательное изъ полезнаго.

Джонъ Локкъ пытался двоякимъ, даже троякимъ способомъ, опытнымъ путемъ, дойти до понятій добра и права, но одинаково безуспѣшно.

„Добро и зло, говоритъ онъ въ одномъ мѣстѣ, есть вещи, относящіяся къ удовольствію или страданію. Добромъ мы называемъ то, что причиняетъ или увеличиваетъ намъ удовольствіе или уменьшаетъ страданіе, вообще все то, что доставляетъ или способствуетъ къ обладанію нами какого-либо добра или устраненію какого-либо зла“. Наоборотъ, мы называемъ зломъ то, что можетъ произвести или увеличить наши страданія или вообще то, что̀ доставляетъ намъ зло или лишаетъ насъ добра“ [2]).

Въ другомъ мѣстѣ Локкъ отождествляетъ понятіе добра и зла съ тѣмъ, что причиняетъ намъ счастіе и несчастіе, „ибо меньшая степень того, что̀ называется счастіемъ, столь же лишена всякаго страданія и въ ней находится также присутствіе такой доли удовольствія, безъ которой никто не можетъ быть доволенъ“ [3]). Наконецъ, въ иномъ мѣстѣ Локкъ говоритъ, что моральное добро или зло есть только согласіе или несогласіе нашихъ свободныхъ дѣйствій съ нѣкоторымъ закономъ, по ко-

---

[1]) „Le droit de la nature“, liv. II, ch. III, § 4.

[2]) „Of human unterstanding“, book. II, chap. XX, § 2. The works of John Locke, из. 1801, т. I.

[3]) Ib., book. II, гл. XXI, § 42.

торому доброе или злое начертано въ насъ властью и волею законодателя. Такими законодателями бываютъ: Богъ, устанавляющій божественный законъ; гражданскій законъ, установляемый государствомъ, и, въ третьихъ, философскій законъ, установляемый общественнымъ мнѣніемъ. „Подъ божественнымъ закономъ, говоритъ Локкъ, я разумѣю тотъ законъ, который Богъ далъ для дѣйствія людей, обнародуя его или въ свѣтѣ природы (light of nature), или голосомъ откровенія. Гражданскій законъ есть правило, установляемое государствомъ для регулированія дѣйствій членовъ его; онъ даетъ другую мѣрку для опредѣленія, того, какія дѣйствія должны считаться преступными, и какія нѣтъ". Наконецъ, общество повсюду даетъ наименованіе добрыхъ тѣмъ дѣйствіямъ, которыя въ немъ считаются похвальными (praise worthy), и называетъ злыми тѣ, которыя не пользуются одобреніемъ [1].

Сообразно основнымъ началамъ философіи Локка, мораль есть сложная идея. Всѣ идеи (подъ идеей Локкъ разумѣетъ всякую концепцію ума), по Локку, простыя или сложныя. Простыя идеи—это тѣ, которыя даются въ ощущеніяхъ, какъ идеи цвѣта, мягкости, жосткости, тепла [2]. Сложныя идеи есть плоды дѣятельности ума или, во 1-хъ, соединяющаго нѣсколько идей въ одну, или, во 2-хъ, подчиняющаго нѣсколько простыхъ или сложныхъ идей одна другой, или, въ 3-хъ, отдѣляющаго идеи отъ другихъ идей, въ сопутствіи которыхъ онѣ находятся въ дѣйствительности (напр., цвѣтъ съ предметами) [3].

Сложныя идеи, по Локку, раздѣляются на три рода: образныя (modes), причемъ сложная идея не поглощаетъ простыя идеи, изъ которыхъ она образовалась, напр. треугольникъ, благодарность, убійца. Субстанціональныя, т. е. такія комбинаціи простыхъ идей, посредствомъ которыхъ образуется нѣчто отдѣльно существующее; такъ, мысль и мышленіе, соединяемыя съ субстанціей, образуютъ идею человѣка; идеи арміи, стада.

---

[1]) Ib., book. II, ch. XXVIII, §§ 5—11.
[2]) Book. II, ch. II, § 1.
[3]) Book. II, ch. XII, § 1.

Наконецъ, въ 3-хъ, относительныя, т. е. такія сложныя идеи, въ которыхъ заключается сравненіе одной идеи съ другой [1]).

Очевидно, что, по Локку, идея добра есть сложная идея, относящаяся къ области отношеній, опредѣляемая простыми идеями удовольствія и страданія, или, иначе говоря, идея добра образовалась въ насъ посредствомъ обобщенія всего того, что когда-либо доставляло намъ удовольствіе, а идея зла—обобщеніе всего, что заставляло насъ страдать, всего, что доставляло намъ счастіе или несчастіе. Если бы такимъ образомъ образовалась въ насъ идея добра, то для каждаго она значила бы нѣчто совершенно особое: она означала бы сумму случайностей жизни каждаго, т. е. для одного добро означало бы случаи, когда онъ пилъ портвейнъ или хересъ, а для другого—когда онъ ѣлъ ростбифъ или бифштексъ; для одного—возможность потанцовать, для другого—упражняться въ гимнастикѣ. Идея добра потому не можетъ быть выведена изъ опытныхъ ощущеній, что она не обозначаетъ только наши отношенія къ ощущеніямъ, но она есть въ нашей мысли правило, оцѣнивающее самыя ощущенія. Не изъ суммы ощущеній удовольствія мы извлекаемъ идею добра, но, наоборотъ, самыя удовольствія мы должны согласовать съ идеей добра; мы не властвуемъ надъ идеей добра, но она властвуетъ надъ нами, часто отравляя то, что производитъ въ насъ удовольствіе. Точно также мы называемъ добромъ страданія, возложенныя на насъ какъ искупленіе содѣяннаго зла.

Въ отождествленіи закона съ правомъ Локкъ вполнѣ сходится съ Гоббесомъ, а потому къ нему прилагается все то, что мы говорили выше о Гоббесѣ. Если бы право установлялось закономъ, то, какъ замѣтилъ еще Сократъ въ „Разговорахъ", составленныхъ Ксенофонтомъ, мы принуждены были бы считать правовымъ и законы, которые тираннъ составляетъ для притѣсненія подданныхъ или для увеличенія своихъ чувственныхъ наслажденій, или которые олигархія выдумываетъ для увеличенія богатыхъ и притѣсненія бѣдныхъ, или которые чернь составляетъ для отмщенія богатымъ, словомъ—мы не видѣли бы за буквой

---

[1]) Book. II, chap. VII, § 4—8.

закона права, даже не имѣли бы идеи о немъ. Никакое понятіе прогресса законодательства было бы невозможно, ибо прогрессъ предполагаетъ стремленіе къ чему-то единому; въ произвольныхъ же измѣненіяхъ законовъ нельзя видѣть прогресса. Ни правительства не имѣли бы руководящаго начала для созданія закона, ни общество—для критики его. Сама внутренняя обязательность закона для насъ опредѣляется согласіемъ его съ идеей права. Законы, не согласные съ идеей права, мы называемъ возмутительными и вовсе не считаемъ преступнымъ неповиновеніе имъ.

Наконецъ, разсмотримъ послѣднюю мысль Локка, по которой понятіе добра и зла, правового и неправового, въ каждой странѣ различно *).

Свой трактатъ Локкъ начинаетъ изслѣдованіемъ происхожденія идей и выводитъ заключеніе, что нашъ разумъ не имѣетъ врожденныхъ идей; затѣмъ пытается объяснить, вышеуказаннымъ способомъ, опытное происхожденіе идей добра и права. Кузенъ справедливо замѣтилъ въ своемъ сочиненіи о Локкѣ, что, не разобравъ того, что такое идеи, нельзя говорить о ихъ происхожденіи [1]). Теперь мы, разсмотрѣвъ попытку Локка опытнаго объясненія идей, обратимся къ его аргументамъ противъ врожденности идей или ихъ свойственности уму.

Они заключаются въ слѣдующемъ.

1) Идеи не отпечатлѣны столь рѣзко въ человѣческомъ умѣ, чтобы онѣ были видимы сами собою и были вполнѣ достовѣрны для каждаго. Незнакомство съ ними многихъ и медленность согласія тѣхъ, кто принимаетъ ихъ, доказываетъ, что ихъ не было въ умѣ [2]).

---

*) Эту мысль еще остроумнѣе выражаетъ Паскаль. „Нѣтъ ничего справедливаго или несправедливаго, говоритъ онъ, что не измѣняло бы качества при измѣненіи климата. Три градуса больше къ полюсу—и вся юриспруденція опрокидывается. Меридіанъ опредѣляетъ истину. Законы основные мѣняются. Нравы имѣютъ свои эпохи. Удивительная справедливость, которую ограничиваютъ берега или горы. Истина—по сю сторону Пиренеевъ и ложь—по другую („Pensées“ edit. 1870. Article 8., § 9).

[1]) Cousin. „Essais sur l'histoire de la philosophie au XVII siecle“, т. III, art. Locke.

[2]) Booc. I, chap. III, §I.

2) Дѣйствія людей показываютъ, что идеи не врожденны, ибо если бы онѣ были врожденны, то люди не дѣйствовали бы иначе, чѣмъ думали [1].

3) Идеи требуютъ доказательствъ своей основательности, слѣдовательно—онѣ не врожденны [2].

4) Идеи не одинаковы даже въ совѣсти людей, ибо иначе не объяснимъ былъ бы фанатизмъ различныхъ людей въ различныхъ направленіяхъ [3].

5) У первобытныхъ народовъ встрѣчаются такіе обычаи, которые противорѣчатъ признанію врожденности идей, какъ-то: дѣти убиваютъ старыхъ и больныхъ родителей, а родители продаютъ дѣтей, и. т. д. [4].

6) Попираніе людьми нравственнаго закона доказываетъ, что они не имѣютъ увѣренности въ существованіе Бога (идеи Бога) [5].

7) О такой основной идеѣ, какъ Богъ, люди имѣютъ самыя различныя понятія, слѣдовательно—она не врожденна [6].

Всѣ эти аргументы Локка, при ближайшемъ разсмотрѣніи, оказываются слабыми.

Идеи не дѣйствуютъ въ насъ, какъ законы природы, т. е. вынуждая механическое подчиненіе; онѣ не стѣсняютъ свободы мышленія. Отличительная черта духовной жизни вообще есть полнѣйшая свобода.

Всю область идей вообще можно раздѣлить на три категоріи: къ первой можно отнести такія идеи, которыя, по справедливой мысли Канта, нужно причислить къ особенностямъ человѣческаго ума, какъ идеи времени и пространства, отъ которыхъ умъ не можетъ отдѣлиться; ко второй—такія идеи, которыя есть свойство ума вообще, безъ которыхъ онъ не могъ бы дѣйствовать; къ этой категоріи припадлежатъ идеи, врожденность ко-

---

[1] Ib., § 3.
[2] Ib., § 4.
[3] Ib., § 8.
[4] Book. I, chap. III, § 9.
[5] Ib., § 13.
[6] Ib., chap. IV, § 8.

торыхъ готовъ признать и Локкъ, какъ напр. идею о „невозможности, что бы одна и та же вещь въ одно и то же время и существовала, и не существовала"; къ этому же числу принадлежатъ апріорныя идеи Канта, какъ напр. „всякое измѣненіе должно имѣть причину", а также всѣ вообще категоріи [1]). Къ этому же разряду должно отнести идею красоты, ибо красивое и безобразное, въ концѣ концовъ, не зависитъ отъ нашей воли. Анализируя себя, мы лишь констатируемъ существованіе въ нашей душѣ идеи прекраснаго, которая даетъ намъ возможность открыть въ предметахъ еще одно свойство, котораго мы никогда бы не открыли, если бы не имѣли въ себѣ идеи прекраснаго. Всѣ эти идеи не есть, собственно, врожденныя идеи, но, по мѣткому выраженію Лейбница, врожденное уму свойство пониманія.

Наконецъ, въ 3-хъ, собственно идеи, т. е. принципы, которые умъ отдѣляетъ отъ себя, разсматриваетъ ихъ содержаніе, философствуетъ о ихъ происхожденіи; къ числу послѣднихъ я отношу и философско-нравственные принципы, как Богъ, добро, долгъ, справедливость, право.

Эти принципы не врожденны въ томъ смыслѣ, чтобы они были даны съ опредѣленнымъ содержаніемъ, яснымъ для каждаго, и не въ томъ смыслѣ, чтобы они заставляли насъ дѣйствовать съ механической необходимостью, но лишь въ томъ смыслѣ, что обозначаемыя ими начала не могутъ быть выведены изъ опыта. Они есть принципы не опредѣленнаго содержанія, но лишь регулятивные, и въ силу этого они не стѣсняютъ нашей умственной свободы и даютъ возможность ошибаться въ вѣрности ихъ приложенія, хотя мы никогда не ошибаемся въ ихъ, такъ-сказать, общемъ содержаніи. Такъ, справедливость всѣми понимается какъ не принудительная обязательность воздавать каждому должное; право—какъ дозволенность вынуждать признаніе должнаго; добро—какъ обязательность, но добровольная, содѣйствовать благу другихъ *). Идея Бога

[1]) „Крит. чист разума". Введ. гл. III, IV, V.

*) Идея долга служитъ какъ-бы дополненіемъ къ этимъ тремъ нравственнымъ регулятивамъ: она говоритъ, что свобода дѣйствія, которую мы сознаемъ въ себѣ, не безгранична; что есть нѣчто должное, содержаніе котораго опредѣляется другими регулятивами.

по отношенію къ этому циклу нравственныхъ идей является какъ ихъ источникъ въ нашей душѣ и какъ существо, необходимо осуществляющее ихъ въ настоящей и будущей жизни, въ силу чего въ правѣ, по выраженію Гегеля, содержится ,,нѣчто святое". Вся исторія человѣчества есть, въ умственномъ отношеніи, стремленіе найти вѣрное приложеніе этихъ идей къ дѣйствительности и, во-вторыхъ, стремленіе построить эту дѣйствительность сообразно идеямъ.

Принимая во вниманіе эти положенія, легко объяснить безобразные факты изъ жизни дикихъ; они доказываютъ не отсутствіе у нихъ нравственныхъ идей, но лишь ихъ невѣрное приложеніе. Такъ, напр., убійство отцевъ и больныхъ объясняется невѣрнымъ приложеніемъ идеи добра: дикіе думаютъ, что старымъ и больнымъ жизнь въ тягость, а потому убить ихъ— значитъ совершить доброе дѣло. Продажа дѣтей есть невѣрное приложеніе идеи права, ибо очень долго въ исторіи дѣти разсматривались какъ собственность.

Неврожденность идей, въ смыслѣ Локка, т. е. отсутствіе въ нихъ начала, необходимо обусловливающаго волю и умъ, есть необходимое условіе духовной жизни людей, исторіи и цивилизаціи съ одной стороны; съ другой — существованіе ихъ въ умѣ есть необходимое условіе возможности цивилизаціи, ибо если бы ихъ не было въ немъ, онѣ не могли бы быть открыты изъ опыта, а еслибъ онѣ дѣйствовали необходимо на умъ и волю, тогда не было бы возможно свободное развитіе общества, ибо человѣкъ сдѣлался бы тогда не существомъ разумно-свободнымъ, но лишь животнымъ высшаго порядка, а идеи получили бы характеръ инстинкта.

Невѣрность мыслей Локка о опытномъ происхожденіи идей доказывается, наконецъ, логическими результатами, вытекающими изъ его положеній. Эти результаты выведены безбоязненно въ извѣстномъ сочиненіи Гельвеція ,,De l'esprit" [1]).

По Гельвецію, идеи добра, справедливости и права есть не что иное, какъ выраженіе интереса какого-либо дѣйствія

[1]) Londre, 1777.

для индивида, общества, народа или цѣлаго міра. „Всякій человѣкъ, говоритъ Гельвецій, судитъ о вещахъ и лицахъ по пріятному или непріятному впечатлѣнію, которое онъ получаетъ отъ нихъ. Публика есть ничто иное, какъ собраніе индивидовъ, слѣдовательно—она не можетъ имѣть другого способа для своихъ сужденій, какъ ея пользу“. „Общій интересъ опредѣляетъ цѣну различныхъ дѣйствій людей; люди называютъ дѣйствія, смотря по ихъ пользѣ, добродѣтельными, или вредными, или безразличными для общества; этотъ же интересъ есть единственный источникъ почтенія или презрѣнія, воздаваемаго идеямъ и дѣйствіямъ людей“. Подъ идеями полезными, въ обширномъ смыслѣ слова, я разумѣю, говоритъ Гельвецій, всякую идею, могущую насъ въ чемъ-либо научить или доставить намъ удовольствіе (nous samuser). Идеи вредныя суть тѣ, которыя производятъ на насъ противоположныя ощущенія [1]). „Каждый называетъ честнымъ другого, если его дѣйствія ему полезны“. „Дѣйствія людей управляются не идеями, а чувствами и вкусами“. „Наблюденіе научаетъ насъ, что есть люди, которымъ природа дала счастливое свойство желать славы и почтенія, которые имѣютъ къ добру и справедливости ту же любовь, какъ другіе—къ богатству и знатности“. „Всѣ люди вообще не влекомы ли, восклицаетъ Гельвецій, одной и той же силой? не всѣ ли стремятся къ счастію? не изъ различія ли въ пониманіи счастія и во вкусахъ, изъ которыхъ одни согласны, другіе противны общему интересу, опредѣляются наши добродѣтели и пороки? Если физическая природа управляется законами движенія, то нравственная управляется интересомъ“ [2]). „Въ выборѣ идей, которыя возникаютъ въ насъ, мы всегда предпочитаемъ тѣ, которыя намъ полезны.... Когда происходитъ борьба нашихъ страстей и нашихъ вкусовъ, тогда наиболѣе почтенія заслуживаютъ въ нашихъ глазахъ идеи, которыя льстятъ нашимъ страстямъ и вкусамъ“ [3]). Личные интересы и страсти

---

[1]) M. I, стр. 61,—62.
[2]) M. I, стр. 69.
[3]) Ib., стр. 72.

управляютъ людьми, и невозможно, чтобы кто-либо „любилъ добро для добра или зло для зла“ [1]). Всякое общество, какъ и всякій индивидъ, уважаетъ и презираетъ идеи другихъ обществъ сообразно согласію или несогласію, въ которомъ эти идеи или страсти находятся съ его страстьми, вкусами и его родомъ ума и, наконецъ, сообразно рангу, который занимаютъ тѣ, которые составляютъ это общество. „Представимъ себѣ, что прекрасная, молодая, изящная женщина, какою исторія намъ рисуетъ Клеопатру, которая многочисленностію своихъ ласкъ заставляла вкушать своего любовника наслажденія непостоянства, будетъ находиться въ обществѣ скромницъ, которыхъ старость и безобразіе предохраняютъ отъ вскушеніи въ цѣломудріи, и, конечно, эти скромницы будутъ презирать ея грацію и таланты“ [2]). То, что называютъ развратомъ, не есть само въ себѣ преступно, и преступность его опредѣляется чисто закономъ. Если бы женщины были общими, дѣти были бы объявлены дѣтьми государства, тогда въ такихъ преступленіяхъ не было бы ничего опаснаго для общества; такого рода преступленія не несогласны съ благосостояніемъ общества [3]). Къ чему, говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ, законъ караетъ обманы женщинъ, когда этотъ порокъ есть необходимое слѣдствіе противорѣчія между естественными желаніями природы и чувствами, которыя, по законамъ скромности, женщины принуждены выказывать [4]). „Умный человѣкъ знаетъ, что люди таковы, каковы они должны быть; что всякая ненависть противъ нихъ не справедлива; дуракъ дѣлаетъ глупости по тому же закону, по которому дикое дерево даетъ горькіе плоды; упрекать его за это—значитъ упрекать дубъ, отчего онъ не даетъ сливъ“ [5]).

Общественная (государственная) нравственность точно также опредѣляется интересомъ. Люди такія дѣянія называютъ

---

[1]) Ib., стр. 93.
[2]) Ib., стр. 108.
[3]) Ib., стр. 186.
[4]) Ib., стр. 199.
[5]) Ib., стр. 146.

честными, великими, героическими, которыя полезны для общества [1]). Общему благу можно споспѣшествовать не частными добродѣтелями, но талантами. „Только талантами частный человѣкъ можетъ сдѣлаться полезнымъ и достойнымъ въ въ своемъ народѣ. Что-за дѣло обществу до честности какого-либо изъ его членовъ? Она ему не принесетъ ни какой пользы“ [2]). „Исторія учитъ насъ, что то, что называютъ развращенностью въ людяхъ, съ точки зрѣнія религіозной, соединяется часто съ великодушіемъ, величіемъ души, мудростію, талантами, словомъ—со всѣми качествами, образующими великихъ людей“ [3]). Моралисты прежнихъ временъ недостаточно оцѣнили фактъ, что пороки и добродѣтели людей опредѣляются формой правленія. Только разсматривая мораль съ этой точки зрѣнія, моралисты могутъ быть полезны. Нѣкоторые, какъ выражается Гельвецій, такъ-называемые пороки даже полезны для общества. Такъ, говоритъ онъ, если полезна роскошь, п. ч. она развиваетъ общественную промышленность, „то было бы смѣшно вводить строгость нравовъ, п. ч. они не совмѣстны съ роскошью“. Повсюду, гдѣ роскошь считается необходимостью, было бы не послѣдовательно считать изящныя отношенія (galanterie) какъ нравственный порокъ [4]). Принявши это послѣднее положеніе, очевидно, заключаетъ Гельвецій, что мораль есть ничто иное, какъ пустая наука (la science frivole), если она не связывается съ политикой и законодательствомъ; для того, продолжаетъ онъ, чтобы сдѣлаться полезнымъ міру, философы должны разсматривать предметы съ точки зрѣнія законодателя [5]). „Познаніе принциповъ, здѣсь установленныхъ, говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ, имѣетъ, по крайней мѣрѣ, ту пользу для индивида, что дает ему точное и опредѣленное понятіе о чести, уничтожаетъ въ немъ всякое безпокойство на этотъ счетъ, успокоиваетъ его со-

---

[1]) Ib., стр. 151.
[2]) Ib., стр. 103.
[3]) Ib., стр. 196.
[4]) Ib., стр. 201—202.
[5]) Ib., стр. 206.

вѣсть и доставитъ ему, слѣдовательно, внутреннее удовольствіе, соединяемое обыкновенно лишь съ упражненіемъ въ добродѣтели.... Онъ будетъ отнынѣ смотрѣть на дѣйствія какъ индиферентныя въ себѣ, чувствуя, что лишь потребность государства дѣлаетъ ихъ достойными уваженія или презрѣнія“ [1]).

Я думаю, что этихъ выписокъ довольно, чтобы познакомиться съ основаніями сочиненія, поставившаго автора въ число знаменитостей XVIII-го столѣтія. Не разбирая этихъ положеній самихъ въ себѣ, укажемъ на то, что они есть логическое слѣдствіе отрицанія существованія въ душѣ идей добра, справедливости и права, ибо если бы ихъ не было въ душѣ, то естественно, что мы должны были бы руководиться понятіями пользы и интереса, такъ какъ другихъ понятій мы не можемъ получить изъ опыта. Но польза и интересъ—понятія чисто субъективныя, и принимая ихъ за основу сужденія, можно доказывать, что такъ какъ роскошь полезна, а развратъ развиваетъ роскошь, то, слѣдовательно, развратъ полезенъ. Если же бы мы соединяли съ понятіемъ пользы идею обязанности, которая въ нашемъ духѣ не соединяется съ этимъ понятіемъ, то отсюда же вытекла бы даже обязательность разврата для общей пользы. Правда, на это можно возразить, что въ содержаніи понятія общей пользы можно также ошибаться, какъ и въ содержаніи идеи общаго блага; но если мы примемъ, что мы согласуемъ „не наши вкусы съ идеями, а идеи съ нашими вкусами“, то тогда вывести отсюда общую пользу и ея совпаденіе съ пользой каждаго будетъ вполнѣ невозможно, если не предположить невозможнаго, а именно, что въ обществѣ вкусы и наклонности всѣхъ его членовъ одинаковы по роду и равны по напряженности. Если же мы предположимъ, что разумъ, а не вкусы и наклонности всѣхъ должны установить полезное, то разумъ, невооруженный идеями, не можетъ подъ полезнымъ разумѣть ничего другого, какъ пріятное, а пріятное—субъективно. Такимъ образомъ, отрицая существованіе идей, какъ регулятивовъ разума, мы никогда опытнымъ образомъ не

---

[1]) Ib., стр. 216.

дойдемъ до общихъ объективныхъ началъ, могущихъ служить нормами общественной жизни, какъ идеи права, справедливости и добра. Напрасно Локкъ думаетъ соединить отрицаніе существованія этихъ регулятивовъ въ умѣ съ признаніемъ существованія Бога; отрицаніе существованія въ нашей душѣ идей есть вмѣстѣ и отрицаніе Бога (въ смыслѣ, конечно, разумнаго существа, а не простой творческой силы), ибо немыслимо, чтобы высочайшее разумное существо не дало намъ регулятивовъ, безъ которыхъ самое духовное существованіе наше невозможно.

Изъ новѣйшихъ утилитаристовъ коснемся теорій двухъ болѣе выдающихся представителей, а именно—Бентама и Стюарта Милля *). Оба эти писателя стараются доказать, что въ идеяхъ добра, справедливости и права скрывается понятіе пользы, отъ своихъ предшественниковъ они отличаются непослѣдовательностью, эластичностью и двухсмысленностію, съ которой они употребляютъ слово „польза", даже, можно сказать, неискренностію. Въ особенности этимъ отличается Милль, небольшая статья котораго объ утилитаризмѣ усѣяна противорѣчіями, которыхъ не могъ не сознавать самъ Милль.

Оба эти писателя стремятся доказать, что, во 1-хъ, общая польза всѣхъ, во 2-хъ, частная польза каждаго и въ, 3-хъ, удовольствіе и счастіе каждаго и всѣхъ вмѣстѣ всегда совпадаютъ, а слѣдовательно польза и благо—одно и тоже; слѣдовательно, каждый, руководясь пользой, будетъ поступать всегда добродѣтельно, справедливо и правомѣрно. Никто изъ нравственныхъ, въ истинномъ смыслѣ, людей не долженъ спорить противъ этого предположенія. Спаситель говоритъ: „ищите царствіе Божіе, и все остальное приложится вамъ". Было бы невѣріемъ въ Бога не думать, что если бы мы всѣ поступали добродѣтельно, справедливо и правомѣрно, имѣя въ виду не свою, а общую пользу, то тогда каждый былъ бы счастливъ. Но несомнѣнно, что счастіе это вытекало бы тогда не изъ обладанія каждымъ наибольшей возможной для него суммой матеріальныхъ благъ, но лишь изъ

*) „Избранныя сочиненія Бентама", т. I. Введеніе въ основаніе нравственности и законодательствъ". Стюартъ Милль, „Утилитаризмъ" (см. „Разсужденія и изслѣдованія").

сознанія исполненнаго долга. Моралисты—идеалисты ни о чемъ столько, конечно, не хлопочутъ, какъ доказать, что этого рода счастіе не только есть высшее, но что и стремиться къ нему обязательно. Такимъ образомъ, повидимому, утилитаристы и моралисты говорятъ одно и тоже; но это только повидимому: существенная и непроходимая бездна между утилитаризмомъ и идеализмомъ лежитъ именно въ томъ, что идеализмъ говоритъ: *ты обязанъ стремиться къ этому благу всѣхъ или общей пользѣ всѣхъ*; утилитаризмъ не можетъ этого сказать и долженъ необходимо допустить, что каждый можетъ искать счастіе въ томъ, въ чемъ онъ находитъ болѣе удовольствія; что каждый свободенъ выбирать родъ удовольствій, предлагая индивиду лишь, въ видѣ совѣта, чтобы онъ руководился пользой всѣхъ, потому что такъ онъ получитъ наибольшую долю счастія, но оставляя за нимъ право самому избирать. Этотъ слабый болѣзненный пунктъ утилитаристы стараются скрыть всевозможными изворотами, но тщетно. Посмотримъ, какъ его прикрываетъ Стюартъ Милль. „Счастіе, говоритъ Милль, единственная цѣль человѣческой жизни и стремленіе увеличить его—мѣрило человѣческихъ поступковъ". Оно должно быть мѣриломъ нравственности. „Считать какой-нибудь предметъ желаннымъ и считать его пріятнымъ одно и тоже, а желать что-нибудь, что непріятно — физическая и метафизическая невозможность" [1]). „Если кто-нибудь желаетъ добродѣтели, ради ея самой, то это значитъ, что онъ желаетъ ея потому, что сознаніе обладанія ею доставляетъ удовольствіе или потому, что сознаніе неимѣнія ея есть страданіе" [2]). Изъ всего этого каждая здравая логика можетъ вывести только одно заключеніе: если добродѣтель доставляетъ себѣ удовольствіе, то желай ея; а если нѣтъ, то желай того, что доставляетъ тебѣ удовольствіе и счастіе, ибо счастіе есть критерій нравственности. Миллю возражаютъ, что нѣкоторые поступаютъ добродѣтельно, когда это не приноситъ имъ удовольствія. „Многое безразличное, отвѣчаетъ Милль, что люди дѣлаютъ сперва по какой-нибудь

---

[1]) „Разсужд. и изслѣдов.", перев. подъ ред. Соколова, часть II: „Утилитаризмъ", стр. 346.

[2]) Ib.

причинѣ, они продолжаютъ дѣлать по привычкѣ". Слѣдовательно, право выбора привычекъ остается за каждымъ. Но, спросятъ, неужели Милль нигдѣ не говоритъ, что нравственность или общая польза обязательны? Онъ не говоритъ, ибо не можетъ этого говорить, такъ какъ наша духовная природа, управляющая нашими мыслями, не соединяетъ понятіе пользы съ идеей обязанности. Въ нашей душѣ понятіе пользы есть принципъ произвольный, который предоставляетъ каждому по выбору что-либо дѣлать или не дѣлать во имя этого начала. Все, что можетъ сказать утилитаристъ для оправданія своего начала, это то, что говоритъ Бентамъ; „чувство долга, которое привязываетъ людей къ ихъ обязательствамъ, есть ничто иное, какъ чувство интереса высшаго разряда, который беретъ верхъ надъ интересомъ подчиненнымъ" [1]). Утилитаризмъ только можетъ совѣтовать индивиду „сложить цѣнность всѣхъ удовольствій съ одной стороны и всѣхъ страданій съ другой", и тогда ты придешь къ убѣжденію, что „добродѣтель есть пожертвованіе меньшимъ интересомъ бо́льшему, минутнымъ интересомъ—продолжительному, сомнительнымъ—несомнѣнному; что всѣ дѣйствія самой возвышенной добродѣтели можно легко привести къ разсчету благъ и золъ" [2]). Но если по чьей-либо разсчетной книжкѣ добродѣтель менѣе выгодна, чѣмъ порокъ, тогда утилитаристъ ничего не можетъ сказать болѣе того, что онъ ошибается, ибо утилитаристъ не можетъ не сказать, какъ и говоритъ Бентамъ, что „каждый дѣлаетъ самъ себя судьей своей пользы: это такъ, и это такъ должно быть" [3]). Отсюда всякая здравая логика должна вывести, что каждый имѣетъ право ошибаться, предпочитая пріятный порокъ непріятной добродѣтели. По законамъ нашей духовной природы нѣтъ ничего нелѣпѣе положенія Бентама, что „каждаго можно наказывать за то, что онъ ошибается въ разсчетахъ о собственной пользѣ"; каждый, заглядывая въ свою душу долженъ сознаться,

---

[1]) „Введеніе въ основаніе нравственности и законодательствъ", стр. 21.

[2]) Ib., стр. 19, 21, 28.

[3]) Ib., стр. 20.

вопреки Бентаму, что это не есть „настоящій, единственный и совершенно достаточный мотивъ для наказанія“ [1]).

Стюартъ Милль менѣе откровененъ и искрененъ, чѣмъ Бентамъ. Въ оправданіе того же положенія онъ говоритъ: „чувство общественности присуще человѣчеству; желаніе быть за одно съ нашими ближними и теперь уже составляетъ великое начало въ человѣческой душѣ, и, къ счастію, это одно изъ тѣхъ началъ, которыя и безъ всякаго особеннаго возбужденія вкореняются все сильнѣе и сильнѣе подъ вліяніемъ развивающейся цивилизаціи... Эта идея развивается все болѣе и болѣе, чѣмъ болѣе удаляется человѣчество отъ состоянія дикой независимости... Люди мало-по-малу перестаютъ понимать возможность совершеннаго неуваженія къ чувствамъ другихъ. Они видятъ себя въ необходимости воздерживаться — по крайней мѣрѣ отъ самыхъ грубыхъ — правонарушеній и хоть для собственной безопасности постоянно протестовать противъ нихъ... Человѣкъ приходитъ, хотя инстинктивно, къ сознанію, что онъ обязанъ принимать во вниманіе интересы другихъ [2]). Изъ всего этого читатель видитъ, что Милль никогда не проговаривается, что общая польза обязательна, но старается только доказать, что всѣ сами собою убѣдятся въ этомъ.

Если бы мы даже и приняли, что съ развитіемъ цивилизаціи общая польза все болѣе и болѣе предпочитается частной выгодѣ, то это не служило бы въ пользу утилитаризма, ибо наша цивилизація покоится не на утилитаризмѣ, а на христіанствѣ, религіи долга. Если бы утилитаризмъ могъ, уничтоживъ христіанство, истребивъ изъ нашей души идею добра, справедливости и права, построить цивилизацію на понятіи пользы, предоставивъ судить о ней каждому и затѣмъ историческими фактами доказать, что люди въ этомъ состояніи постоянно все болѣе и болѣе стали бы предпочитать общую пользу частной, то лишь тогда онъ доказалъ бы, что прогрессъ есть ничто иное, какъ развитіе въ людяхъ понятія пользы. Но при настоящихъ

---

[1]) Ib., стр. 8.

[2]) „Утилитаризмъ“, стр. 339.

условіяхъ утилитаризмъ не можетъ приписывать себѣ развитіе нравственности. Итакъ, если взять всѣ эти положенія утилитаризма сами въ себѣ, по отношенію къ индивиду, то они точно также представляютъ каждому предпочитать порокъ добродѣтели, по личному вкусу каждаго.

Таковы отношенія утилитаризма къ идеѣ добра. Посмотримъ, какъ онъ относится къ идеѣ справедливости и права.

Справедливость и право, по мнѣнію Милля, есть установленіе закона, то-есть установленіе государства, неизбѣжная диллема утилитаризма, который, объясняя понятіемъ пользы или добро, или право, или справедливость, другія идеи долженъ приписать установленію государства. Но высказавъ положеніе, Милль начинаетъ сейчасъ благоразумное отступленіе. „Правда, говоритъ онъ, что люди прилагаютъ идею справедливости и ея обязательность къ многимъ изъ такихъ вещей, которыя нисколько не регулируются закономъ, и вмѣшательство въ которое со стороны закона не желательно... Но и здѣсь идея нарушенія того, что̀ должно быть закономъ, присутствуетъ хотя и въ измѣненномъ видѣ. Намъ всегда доставляетъ удовольствіе и вполнѣ согласуется съ нашими понятіями о должномъ, когда дѣйствія, которыя мы считаемъ несправедливыми, наказываются, хотя намъ и не всегда желательно, чтобы наказывалъ судъ“ [1]). Послѣ этого можно спросить Милля: какъ же идея справедливости произошла отъ закона, когда мы даже не желаемъ, чтобы законъ всегда наказывалъ несправедливыя дѣйствія и когда, наконецъ, къ самому закону мы примѣняемъ идею справедливости и ею мѣряемъ его достоинство? Самъ Милль чувствуетъ здѣсь свою слабость и говоритъ: „я признаю, что самое чувство (справедливости) не возникаетъ изъ того, что обыкновенно или правильно называютъ идеей пользы; но все, что въ немъ есть нравственнаго, проистекаетъ изъ нея [2]). Такимъ образомъ Милль невольно приходитъ къ признанію идей, или что̀ на языкѣ шотландскихъ моралистовъ, называется моральнымъ чувствомъ, но

---

1) „Утилитаризмъ,“ стр. 354,—355.

2) Ib., стр. 359.

только утверждаетъ, что справедливое есть вмѣстѣ общеполезное, въ чемъ мы не споримъ, въ вышеупомянутомъ смыслѣ слова.

„Правомъ, говоритъ Милль, называется все, что общество должно мнѣ гарантировать. Если спросятъ, почему же должно, то я не могу представить никакихъ другихъ причинъ, кромѣ общей пользы“. Такимъ образомъ, Милль соединяетъ съ общей пользой идею обязанности,—два начала, которыя въ нашей душѣ соединяются лишь тогда, когда мы признаемъ идею обязанности вообще; но полезное само по себѣ въ нашей душѣ для насъ необязательно. Милль самъ сознаетъ, что тутъ *чего-то* не достаетъ: „если, говоритъ онъ, такое опредѣленіе не объясняетъ достаточно ни силы обязанности, ни особенной энергіи чувства, то это происходитъ оттого, что въ понятіи справедливости — у Милля она тождественна съ правомъ—входитъ не только разумный, но и животный элементъ, жажда мести“ [1]). Здѣсь Милль дошелъ до такого пункта, который я уже не стану оспаривать и предоставляю каждому судить, насколько „жажда мести“ пополняетъ недостающее въ его теоріи звено—элементъ обязанности.

Въ томъ же родѣ и доказательства Бентама. Для Бентама право есть ничто иное, какъ установленіе государства. „Запрещеніе дѣйствія есть то, что называется преступленіемъ; чтобы уважали эти запрещенія, необходимо было установить наказаніе“. Но, возражаютъ Бентаму, почему же можно запрещать нѣкоторыя дѣйствія и считать ихъ преступленіями? И дѣйствительно, если мы отвергнемъ идею права, то всѣ дѣйствія становятся безразличными. Служанка Эмилія, говоритъ Дездемонѣ въ знаменитой драмѣ Шекспира „Отелло“, что еслибъ ей дали въ обладаніе міръ, то она бы не стѣснялась добромъ и зломъ, а установила бы считать добромъ то, что ей пріятно. Но Бентамъ не такъ откровененъ, какъ Эмилія; онъ отвѣчаетъ на эти возраженія весьма глухо. „Что-за вопросъ, говоритъ Бентамъ? Развѣ съ этимъ не согласны всѣ? Нужно ли трудиться обосновывать при-

---

[1]) Ib., стр. 369.

знанную истину,—истину, такъ прочно утвержденную въ умахъ людей?“ [1]). Но въ томъ-то и весь вопросъ, откуда взялось это согласіе всѣхъ въ преступности нѣкоторыхъ дѣйствій, если не изъ идеи права?

Кромѣ разобранныхъ нами двухъ направленій въ изысканіи вопроса о источникѣ нашихъ нравственныхъ идей, есть еще одно направленіе шотландскихъ мыслителей, которые источникомъ нравственныхъ началъ признаютъ не прирожденныя идеи и не опытъ, но прирожденное нравственное чувство. Эта школа, если ея основанія и ошибочны, по нашему мнѣнію, заслуживаетъ вниманіе уже потому, что указала и на другой источникъ, оказывающій, безъ сомнѣнія, вліяніе какъ на наши дѣйствія, такъ и на предрасположенія къ дѣйствію извѣстнымъ образомъ.

Замѣчательнѣйшими представителями этого направленія мысли, родоначальникомъ котораго былъ извѣстный англійскій писатель Шефстбюри, были: Гутчисонъ, Адамъ Смитъ и Юмъ.

„Наши внѣшнія чувства, говоритъ Гутчисонъ, приносятъ намъ представленіе объ удовольствіи и страданіи и даютъ, вѣроятно, первыя понятія о добрѣ и злѣ, счастіи и бѣдствіи. Но мы владѣемъ другой естественной силой представленія,—внутреннимъ чувствомъ,—воспріятіемъ или сознаніемъ всѣхъ дѣйствій, страстей, и измѣненій души, посредствомъ котораго ея собственныя представленія, приговоры, заключенія, склонности и ощущенія дѣлаются сами предметомъ разсмотрѣнія. Эти оба способа представительной силы, чувственныя ощущенія и сознаніе, приносятъ въ душу предметы, подлежащіе ея разсмотрѣнію. Всѣ наши первыя и непосредственныя понятія возникли изъ этихъ двухъ источниковъ [2]). Наши внутреннія побужденія дѣйствуютъ на волю, но эти побужденія не состоятъ лишь въ исканіи соб-

---

[1]) „Введеніе“, стр. 162.

[2]) Полное изложеніе системы вышло въ посмертномъ сочиненіи „A system of moral philosophy in tree books 1755 г. Hutcheson. Я пользовался нѣмец. перевод. подъ заглавіемъ: „Sittenlhere der Vernunft.“ 1756 г., стр. 45, 48.

ственнаго благополучія; внутренній анализъ насъ самихъ указываетъ намъ, что въ насъ есть, въ различныхъ степеняхъ, желаніе блага всѣмъ другимъ людямъ, безъ всякаго отношенія къ нашему собственному благополучію. „Кромѣ, развѣ, идіотовъ, говоритъ Гутчисонъ, нѣтъ людей, которые признавали бы всѣ дѣйствія морально-безразличными. Всѣ люди морально различаютъ дѣйствія безъ отношенія къ выгодѣ или невыгодѣ, которыя они извлекаютъ изъ нихъ. Мы всѣ чувствуемъ, что извѣстныя благородныя наклонности и вытекающія изъ нихъ дѣянія, если мы ихъ сознаемъ въ себѣ, возбуждаютъ въ насъ чувство одобренія и внутреннее довольство [1]). Это внутреннее одобреніе Гутчисонъ называетъ моральнымъ одобреніемъ „или моральнымъ чувствомъ". „Наша природа, говоритъ онъ, способна къ такимъ склонностямъ, которыя, въ точнѣйшемъ смыслѣ слова, не эгоистичны, независя ни отъ себялюбія и ни имѣя цѣлью какую-либо корысть" [2]). Чувство моральнаго одобренія доставляетъ намъ ощущеніе удовольствія, но мы стремимся къ нему не ради самаго удовольствія, а ради самаго одобренія. Ощущенія удовольствія и одобренія существуютъ въ насъ независимо другъ отъ друга. Такъ, иногда мы ощущаемъ удовольствіе безъ его одобренія моральнымъ чувствомъ. Мы не дѣлаемъ добра ради того, чтобы найти удовольствіе въ чувствѣ моральнаго одобренія. Это чувство какъ-бы невольно; его нельзя произвести преднамѣренно. Подобно тому какъ предметы, одаренные красотой, намъ нравятся именно въ силу своей красоты, а не наоборотъ мы называемъ предметы красивыми, п. ч. они намъ нравятся; точно также и дѣяніи мы называемъ добрыми не потому, что они намъ нравятся, но они нравятся и потому, что они добрыя дѣянія, руководимыя чувствомъ благожеланія [3]) Чувство одобренія дѣяній другихъ вызывается въ насъ также не общеполезностію дѣяній, но именно двигающимъ побужденіемъ дѣянія.

Общеполезныя дѣянія, вызванныя чувствомъ корысти, (напр. изобрѣтеніе), не вызываютъ нашего одобренія и востор-

---

1) Ib., стр. 71.

2) Ib., стр. 107.

3) Ib., стр. 112, 111.

га [1]) „Наше желаніе быть почитаемыми и готовность со стороны другихъ лицъ почитать насъ предполагаетъ во всѣхъ существованіе одинаковаго моральнаго чувства. Самое намѣреніе дѣйствующаго лица достичь собственнаго одобренія предполагаетъ также существованіе моральнаго чувства" [2]). „Это моральное чувство, также какъ и нѣкоторыя другія непосредственно ощущаемыя нами силы способны къ *обработкѣ и улучшенію, хотя не безъ отношенія къ высшимъ силамъ разума*" [3]).

Нравственное чувство Гутчисонъ не ставитъ ни въ какую ближайшую зависимость отъ божественной воли или религіи, хотя соглашается, что признаніе Божества и религіи укрѣпляютъ его. „Истинная религія, говоритъ Гутчисонъ, способствуетъ столько же къ счастію отдѣльныхъ лицъ, какъ и къ счастію общества. Если бы мы отбросили религію, то мы бы отбросили сильнѣйшія связи, благороднѣйшія побудительныя причины къ справедливости и исполненію общественныхъ обязанностей" [4]). „Все кругомъ насъ устроено къ добру; величайшій порядокъ царствуетъ въ цѣломъ; никакое зло не было бы допущено, еслибъ этого не требовало достиженіе высшаго блага. Точно также разумное устройство нашей души указываетъ, что все создано къ благу. Это сознаніе, по Гутчисону, должно подкрѣплять наше нравственное чувство [5]).

Переходя затѣмъ къ вопросу о правѣ и справедливости, Гутчисонъ слѣдующимъ образомъ объясняетъ ихъ происхожденіе. „Склонности, которыя одобряются нами какъ право, содержатъ въ себѣ или общее благожеланіе и любовь моральнаго совершенства, или особенныя любвеобильныя склонности, стоящія близко къ нимъ. Дѣйствія, которыя мы одобряемъ какъ правовыя, суть тѣ, которыя клонятся къ общей выгодѣ или къ

---

[1]) Ib., стр. 124.
[2]) Ib., стр. 114.
[3]) Ib., стр. 120.
[4]) Ib., стр. 336.
[5]) Ib., стр. 309.

выгодѣ отдѣльнаго общества или отдѣльнаго лица, насколько она можетъ существовать рядомъ съ общимъ благомъ. Противоположныя наклонности и дѣйствія суть не правовыя [1]). Дѣянія добрыя, по Гутчисону, отличаются отъ правовыхъ тѣмъ, что, во-первыхъ, и самыя побужденія къ дѣянію вызваны нравственнымъ чувствомъ общаго блага, а во-вторыхъ (въ правовыхъ) только результатъ дѣянія содержитъ въ себѣ общее благо. „Каждый имѣетъ право что-либо дѣлать, чѣмъ-либо владѣть или что-либо требовать, если его дѣйствіе, его владѣніе и его самоудовлетвореніе направляются при этихъ обстоятельствахъ къ благу общества или выгодѣ отдѣльныхъ существъ и чрезъ это не повреждается общая выгода общества“ [2]). Высказавъ такое опредѣленіе и понявъ, что онъ лишилъ право такимъ образомъ всякой самостоятельности, съузилъ, почти уничтожилъ всякое его значеніе, Гутчисонъ дѣлаетъ слѣдующую оговорку. „Такъ какъ благо всей системы требуетъ, чтобы въ ней нашли себѣ удовлетвореніе всѣ наши естественныя страсти и ощущенія, хотя бы они были и низшаго рода, по-скольку ихъ удовлетвореніе можетъ существовать рядомъ съ благородными удовольствіями, то и кажется, что они сопровождаются естественнымъ понятіемъ о правѣ. Мы вѣримъ, что имѣемъ право ихъ удовлетворять, пока не возникаетъ спора между подобными низкими страстями и другими побужденіями, которыя мы, въ силу естественнаго ощущенія, признали за высшія... Но и достигши нравственныхъ понятій, мы соглашаемся, что другіе имѣютъ право удовлетворять свои страсти, которыя не противны никакимъ высшимъ естественнымъ склонностямъ. Мы смотримъ не только какъ на вредъ и убытокъ, если намъ, безъ этой причины, мѣшаютъ въ удовлетвореніи этихъ страстей; но мы считаемъ это не нравственнымъ, считаемъ за доказательство дурнаго душевнаго настроенія“ [3]).

Гутчисонъ отличаетъ идею справедливости отъ права тѣмъ, что онъ справедливость называетъ несовершеннымъ пра-

---

[1]) Ib., стр. 381.
[2]) Ib., стр. 383.
[3]) Ib., стр. 385.

вомъ. „Нѣкоторыя права, говоритъ онъ которыя передъ Богомъ и нашей совѣстью священны, такъ созданы, что они, ради самой общественной выгоды, не могутъ быть сопровождаемы силой и принужденіемъ, но предоставлены доброму сердцу людей; они могутъ быть названы несовершенными правами (справедливостью)“ [1]).

Вотъ содержаніе ученія глубочайшаго изъ шотландскихъ моралистовъ. Нельзя не удивляться глубинѣ его анализа, но въ то же самое время нельзя съ нимъ согласиться. Изъ чувства нельзя вывести понятіе и идеи, не приписавъ чувству не принадлежащую ему способность сужденія. Наблюденіе надъ собою и надъ жизнью должны убѣждать насъ, что не умъ отзывается на чувство, но чувство отзывается на умозаключеніе. Дикари съ спокойнымъ чувствомъ совершаютъ дѣянія, которыя приводятъ въ содроганіе образованныхъ людей не потому, чтобы они не были чувствительны, но потому, что ихъ умъ не развитъ. Дикарь, хладнокровно пожирающій своего павшаго врага, способенъ въ то же время къ чувству глубочайшаго патріотизма, любви къ дѣтямъ, съ болью чувствуетъ всякія малѣйшія оскорбленія [2]). Совершенно вѣрно, что мы отличаемъ удовольствія, полученныя отъ чувственныхъ ощущеній, отъ удовольствій добраго дѣла, и первыя порицаемъ, вторыя одобряемъ, но одобряющимъ и порицающимъ въ этихъ случаяхъ нельзя считать чувство, не приписывая не принадлежащей ему способности сужденія. Но, съ другой стороны, совершенно вѣрно, что чувство всегда находится въ гармоніи съ умомъ, оно развивается вмѣстѣ съ развитіемъ идей и даже способно, какъ-бы независимо отъ ума, оказывать вліяніе на наше поведеніе, подобно тому какъ привычка оказываетъ давленіе на волю, хотя она сама — ея произведеніе. Совершенно вѣрно, что въ насъ есть чувство общаго блага, независимо отъ какой бы то ни было выгоды, что мы дѣйствуемъ во имя общаго блага, не имѣя въ виду даже получить одобренія даже въ собственномъ

---

[1]) Ib., стр. 389.

[2]) Waitz. „Antropologie der Naturvölker“, т. III. см. Рѣчи американскихъ дикарей къ бѣлымъ посланцамъ Соединенныхъ Штатовъ стр. 145 и сл.

чувствѣ; но это потому, что въ нормальномъ человѣкѣ существуетъ гармонія между правственными регулятивами и чувствомъ. Поступая согласно съ регулятивами, человѣкъ чувствуетъ, что онъ живетъ нормальной духовной жизнью. Извращеніе человѣка начинается не съ извращенія чувствъ, но идей, убѣжденій; извращенный человѣкъ начинаетъ съ убѣжденія себя, что нравственные регулятивы есть нелѣпость, пустая выдумка философовъ, и чувство покоряется его идеямъ. Если бы мы не предположили существованія нравственныхъ регулятивовъ, то намъ не понятенъ былъ бы приводимый Гутчисономъ фактъ,— именно, что мы не можемъ дѣлать добро для доставленія себѣ удовольствія, ибо эта мысль уничтожаетъ самое удовольствіе добра. Фактъ этотъ, конечно, происходитъ оттого, что мы разразниваемъ естественную гармонію между регулятивами и гармонирующимъ имъ чувствомъ, поступаемъ, такъ-сказать, съ нравственною неестественностію.

Кромѣ всего этого, существенный недостатокъ теоріи заключается въ томъ, что она не можетъ вывести обязательность добродѣтели, ибо здѣсь все сводится къ тому, кто и въ какой степени живо чувствуетъ. Человѣкъ нравственно-извращенный могъ бы отказаться отъ добродѣтели, потому что онъ не сознаетъ въ себѣ подобнаго чувства.

Наконецъ, теорія Гутчисона совершенно неспособна объяснить различіе между добромъ, справедливостью и правомъ, ибо въ чувствѣ можно найти только одинаковое одобреніе всѣмъ этимъ началамъ; но оно совершенно неспособно отличить ихъ. То различіе, которое дѣлаетъ Гутчисонъ между добромъ и правомъ (по внутреннимъ побужденіямъ), есть только различіе между полезнымъ и добрымъ, а не между добрымъ и правовымъ. Если отождествить право съ общимъ благомъ, то тогда мы уничтожимъ и правовое, и доброе: доброе перестаетъ быть добрымъ, въ силу его вынужденія; правовое перестаетъ существовать, ибо оно исчезаетъ въ общемъ благѣ. Можно согласиться съ Гутчисономъ, что справедливость несовершенное право, то-есть сознаваемое нами, какъ справедливое, можетъ перейдти въ правовое, но тѣмъ не менѣе справедливое представ-

ляетъ самостоятельный моментъ въ развитіи идеи, а не есть что-то недоконченное, какимъ оно является у Гутчисона.

Между самими шотландскими мыслителями были лица, сознавшія недостаточность теоріи нравственнаго чувства. Такъ, Присъ (Price) замѣтилъ, что то̀, что́ приговариваетъ надъ всякимъ чувствомъ, возвышаетъ себя до понятія его самого, не можетъ быть само простымъ чувствомъ, такъ какъ ни одно чувство не можетъ произнести приговора надъ другимъ, но можетъ лишь ощущать только свойственное ему". Дюгальдъ Стевартъ замѣтилъ, что „представленіе о справедливомъ и несправедливомъ есть простое, не поддающееся дальнѣйшему анализу представленіе; оно выражаетъ нѣчто объективное, преличествующее природѣ обозначаемыхъ такимъ образомъ предметовъ, а не простое субъективное ощущеніе предметовъ, благожеланія или неодобренія, подобное тому, которое возбуждаютъ въ насъ чувственные предметы". Но, не смотря на все это, теорія нравственнаго чувства имѣетъ приверженцевъ, въ силу нежеланія современныхъ писателей Англіи обратиться къ прирожденнымъ идеямъ,—теоріи, которая противна современному сенсуалистическому настроенію.

Между послѣдователями Гутчисона должно упомянуть Адама Смита и Юма, не потому, чтобы они что-нибудь прибавили къ теоріи, но въ силу ихъ знаменитости въ другихъ областяхъ знанія, которая сдѣлала извѣстными и ихъ моральныя теоріи, хотя онѣ, сами въ себѣ, вовсе этого не заслуживаютъ.

Сочиненіе Адама Смита [1]) есть собственно не нравственное ученіе, а анализъ отношеній людей, воспитанныхъ современной автору цивилизаціей. Въ немъ даже совершенно нѣтъ доктрины и доказательствъ ея вѣрности, кромѣ развѣ слѣдующаго, небольшого, сужденія. „Хотя разумъ, говоритъ Смитъ, несомнѣнно составляетъ источникъ всѣхъ общихъ правилъ нравственности и всѣхъ сужденій, составляемыхъ нами при содѣйствіи этихъ правилъ, но нелѣпо и невозможно предположить, чтобы, въ отдѣльныхъ даже случаяхъ, послужившихъ для составленія общихъ

---

[1]) „Теорія нравственныхъ чувствъ", перев. Бибикова, 1868 г.

правилъ, первоначальныя представленія о справедливомъ и несправедливомъ вытекали бы изъ разума. Первоначальныя наблюденія эти, какъ и всѣ, на которыхъ основаны общія правила, не могутъ быть предметомъ разума, но составляютъ предметъ непосредственнаго чувства. Только открывая въ безчисленномъ множествѣ случаевъ, что такое-то поведеніе нравится постоянно, а другое постоянно не нравится, мы составляемъ общія правила нравственности" [1]). Такимъ образомъ, по Смиту, нравственное и безнравственное опредѣляется нами потому, что̀ нравится и не нравится обществу! Онъ даже посвящаетъ главу изслѣдованію „о вліяніи обычая и моды на наши нравственныя чувства" [2]). Въ своихъ основаніяхъ онъ отличается отъ Гутчисона тѣмъ, что основой нравственности онъ признаетъ не особое нравственное чувство но простую симпатію, состоящую въ томъ, что „мы воображаемъ себя на мѣстѣ несчастливца, а послѣдняго представляемъ въ положеніи свидѣтеля" [3]). Но извѣстно, что чувство симпатіи развивается вмѣстѣ съ идеями: между грекомъ и варваромъ, римляниномъ и рабомъ, негроторговцемъ и невольниками не существовало никакой симпатіи, потому что они считали ихъ существами другой породы.

Адамъ Смитъ и не пытается, съ своей точки зрѣнія, отличать право, справедливость и добро.

Давидъ Юмъ признаетъ участіе разума въ сужденіи нашемъ о нравственныхъ вопросахъ. „Разумъ и чувство, говоритъ онъ, совмѣстно дѣйствуютъ во всѣхъ нашихъ нравственныхъ опредѣленіяхъ и заключеніяхъ. Окончательная сентенція, которую мы произносимъ о характерѣ дѣйствій дружественныхъ или ненавистныхъ, достойныхъ похвалы или порицанія, не зависитъ отъ внутренняго ощущенія (sense) или чувства, которое природа сдѣлала общимъ во всемъ родѣ, но часто не-

---

[1]) „Теорія нравственныхъ чувствъ", стр. 417.
[2]) Ib., часть V, гл. II.
[3]) Ib., стр. 34.

обходимо, чтобы чувству предшествовалъ разумъ [1]). Моральное чувство Юма содержитъ въ себѣ только благорасположеніе, отличное отъ себялюбія. Справедливость и право Юмъ выводитъ не изъ чувства, а изъ понятія пользы, и смотритъ на нихъ какъ на общественныя установленія. „Право и справедливость (equity and justice) зависятъ совершенно отъ особенныхъ условій и состоянія общества, въ которомъ люди находятся, говоритъ Юмъ; ихъ происхожденіе и существованіе относятся къ той полезности, которая вытекаетъ для общества изъ ихъ строгаго и точнаго соблюденія. Если мы представимъ себѣ какое-либо исключительное состояніе общества —напр. чрезвычайное изобиліе или чрезвычайную бѣдность—или представимъ себѣ людей, одаренныхъ необыкновенною умѣренностію или гуманностію или совершенно развращенныхъ и злобныхъ, то при всѣхъ этихъ состояніяхъ справедливость и право были бы совершенно безполезными, и ихъ обязательность уничтожилась бы сама собой“ [2]).

Такой странной и парадоксальной аргументаціей Юмъ старается поддержать свое положеніе, что право и справедливость происходятъ отъ понятія пользы. „Справедливость не нужна въ нравственномъ обществѣ“... Какъ будто можно себѣ представить, чтобы нравственное общество могло образоваться и поддерживаться безъ уваженія къ справедливости и праву! „Право и справедливость не нужны въ обществѣ, гдѣ существуетъ полное изобиліе“... Какъ будто правомъ и справедливостію ограждается только необходимое для всѣхъ питаніе! какъ будто при изобиліи не можетъ существовать вопросъ о правѣ на большее или меньшее изобиліе!

Послѣ всего этого мы можемъ сказать, что принятіе нравственныхъ регулятивовъ, какъ прирожденныхъ идей, есть единственно возможное объясненіе ихъ происхожденія, ибо они не

---

[1]) „Essays and treatises“, т. II, 1764. „An enquiry conserning the principles of morales“. Стр. 229.

[2]) Ib., стр. 254.

могутъ быть выведены ни изъ опытныхъ понятій, ни изъ установленія государства, ни изъ нравственнаго чувства.

Но изъ того, что въ нашемъ сознаніи идеи являются лишь какъ регулятивы, нисколько, конечно, не опредѣляется, что́ такое идеи въ себѣ, а также и то, вполнѣ ли онѣ самостоятельны въ насъ или зависимы отъ чего-то другого; или, иначе говоря, почерпаетъ ли наша душа источникъ своей высшей дѣятельности изъ себя самой или изъ сообщенія съ верховнымъ источникомъ всякаго бытія, какъ и всякой духовной жизни. Этимъ вопросомъ мы ближе займемся въ слѣдующей, а еще болѣе въ главѣ VII-й, а теперь упомянемъ лишь вкратцѣ нашу мысль.

Такъ какъ всѣ идеи имѣютъ ближайшее соотношеніе къ верховной идеѣ Божества, (ибо общее ихъ свойство — абсолютная обязательность—можетъ быть выведена только изъ воли Божества); то изъ того, что всѣ онѣ имѣютъ ближайшее соотношеніе одна съ другой; что между идеями, какъ мы это безсознательно полагаемъ, существуетъ полная гармонія, причемъ каждая идея нуждается въ другой, зависитъ отъ нея, переходитъ въ нее, не будучи однако тождественна съ ней и имѣя самостоятельное значеніе, — необходимо слѣдуетъ, что всѣ онѣ есть элементы природы единаго высшаго духовнаго существа, которое и есть источникъ нашей душевной жизни.

Постоянное соотношеніе между Богомъ и человѣкомъ, причемъ ни человѣкъ не уничтожается въ Божествѣ, ни Божество не исчерпывается жизнью міра и человѣка, есть высокая истина христіанства, не извѣстная ни восточной, ни классической философіи. Божество здѣсь является не только первоначальнымъ источникомъ существованія индивида, но постояннымъ источникомъ его духовно-нравственнаго бытія. „Я есть хлѣбъ жизни. Я есть дверь. Я есть путь и истина и жизнь; никто не приходитъ къ Отцу, какъ только чрезъ Меня“, говоритъ Спаситель (Ев. Іоанна, гл. VI, X, XIV), то-есть, иначе говоря, лишь посредствомъ усвоенія духовныхъ истинъ, внесенныхъ въ міръ Христомъ. „Вы уже очищены черезъ слово, которое Я проповѣдалъ вамъ (Ев. Іоанна, гл. XV), говоритъ Христосъ. „Я въ Отцѣ Моемъ и вы во Мнѣ и Я въ васъ“, говоритъ далѣе Христосъ

(Ев. Іоанна, гл. XIV). Апостолъ Павелъ говоритъ: „все изъ Него, Имъ и къ Нему" (римл., гл. II., 36). „Одинъ Богъ и Отецъ всѣхъ, который надъ всѣми, черезъ всѣхъ и во всѣхъ насъ" (ефес., гл. IV, 6). „Дары различны, но Духъ одинъ и тотъ же; и служенія различны, а Господь одинъ и тотъ же; и дѣйствія различны, а Богъ одинъ и тотъ же *производящій все во всѣхъ*" (коринѳ., гл. XIII, 4—7). Очевидно, что всѣ эти мѣста говорятъ, что общее и индивидуальное въ лицѣ есть проявленіе единаго Духа. Въ томъ же мы можемъ убѣдиться и изъ внутреннихъ началъ нашего духа. Какъ бы мы ни объясняли наше мышленіе, но достовѣрно то, что если мы въ чемъ-нибудь убѣждаемся, то убѣждаемся независимо отъ нашей воли и желанія; считаемъ ли мы себя матеріалистами или идеалистами, но мы всегда употребляемъ одни и тѣ же способы доказываемости чего-либо. Что̀ это значитъ? Отчего это происходитъ? Это значитъ, что живетъ въ истинномъ смыслѣ лишь одно существо, одинъ духъ, внѣ котораго ничто не живетъ и не можетъ жить. Отсюда очевидно, что его самосущая природа для другихъ, заимствующихъ отъ него жизнь, существъ есть естественнымъ образомъ законъ.

Изъ того, что онъ одинъ существуетъ, необходимо заключать, что онъ одинъ и можетъ лишь существовать, а также и то, что только отъ него всѣ могутъ получить свое существованіе, а слѣдовательно необходимо, чтобы способъ его существованія былъ закономъ для всѣхъ; *дѣйствительное* для его духа было бы *убѣдительнымъ* для всѣхъ; сфера его духовной самодѣятельности была бы необходимой сферою, въ границахъ которой возможна духовная самодѣятельность всѣхъ; чтобы знаніе было лишь познаніемъ Его; чтобы въ нашемъ самопознаніи отражалось лишь Его бытіе, словомъ, что мы живемъ въ Немъ и Имъ не въ смыслѣ единаго акта произведенія насъ, но постоянно.

Но изъ того, что мы живемъ божественнымъ духомъ, и что онъ проявлятся въ насъ, не слѣдуетъ, что божественное въ насъ и божественное въ себѣ тождественны. Величайшая ошибка пантеизма, заставившая его вращаться въ безъисходномъ логическомъ кругу, и состояла именно въ томъ, что пантеизмъ

отождествилъ божественное въ себѣ съ божественнымъ въ его проявленіяхъ и этимъ уничтожилъ всякую возможность для себя объяснить индивидуальную жизнь разумныхъ существъ въ Богѣ. Если жизнь Божества въ себѣ и въ его проявленіяхъ тождественны, то тогда нѣтъ индивидуальной жизни, а существуетъ только одна жизнь Божества, для которой всякая жизнь есть лишь только форма ея бытія. Но существованіе индивидуальной духовной жизни есть неотразимо-вѣрный фактъ, ибо каждый индивидъ сознаетъ себя цѣлостнымъ бытіемъ, развивающимся изъ себя, а не отраженіемъ только какого-то другого бытія, для котораго онъ служитъ лишь средствомъ проявленія. Божественное въ себѣ мы сознаемъ не какъ жизнь насъ самихъ, но какъ жизнь другого высшаго бытія, которое, проявляясь въ насъ, не перестаетъ быть въ себѣ. Этимъ различеніемъ божественнаго и человѣческаго мы не ставимъ, какъ несправедливо боялся Гегель, божественное по ту сторону нашего бытія, ибо божественное остается единымъ, но только не тождественнымъ съ нашимъ бытіемъ, ибо духъ конечныхъ и индивидуальныхъ разумныхъ существъ долженъ быть единымъ съ духомъ безконечнаго и все обнимающаго разумнаго существа, но не можетъ быть тождественнымъ съ нимъ. Это единеніе наше съ Богомъ и вмѣстѣ различіе отъ Бога не только не уничтожаютъ возможности нашего духовнаго бытія, но именно оно-то и дѣлаютъ его возможнымъ. Наша духовная жизнь есть, въ сущности, стремленіе никогда не заканчивающееся и никогда не останавливающееся, и эта-то возможность не заканчиваться и не останавливаться есть истинная возможность духовной жизни. Наша жизнь есть стремленіе къ идеалу, безъ котораго она не мыслима, а Божество для насъ есть вѣчный и недостижимый идеалъ, и въ этомъ смыслѣ оно становится снова необходимымъ источникомъ нашего бытія, но это, конечно, подъ условіемъ, что божественное въ насъ и въ себѣ нетождественно.

Это отношеніе къ Божеству заслуживаетъ величайшаго вниманія, ибо оно исключаетъ возможность въ какой-либо моментъ нашего развитія достигнуть совершеннаго бытія или полнаго знанія. Оно показываетъ возможность чтобы самыя начала, управляю-

щія нашей душевной жизнью въ различные моменты ея, были различны. Христіанство впервые открыло эту истину. Мы узнали изъ нашей религіи, что законъ мѣняется съ развитіемъ; что одинъ законъ господствовалъ отъ Адама до Моисея, иной—отъ Моисея до Спасителя и иной законъ будетъ по ту сторону нашего бытія, когда исполнится все, установленное этимъ закономъ. „Отмѣненіе же прежде бывшей заповѣди, говоритъ апостолъ Павелъ, бываетъ по причинѣ ея немощи и безполезности, ибо законъ ничего не довелъ до совершенства; но вводится лучшая надежда, посредствомъ которой мы приближаемся къ Богу!" „Всякій, питаемый молокомъ, несвѣдущъ въ словѣ правды, потому что онъ младенецъ. Твердая же пища свойственна совершеннымъ, у которыхъ чувства навыкомъ пріучены къ различенію добра и зла (къ евреямъ, гл. V, VII). „*До чего мы достигли, такъ и должны мыслить и потому правилу жить*" (посланіе къ филиппійцамъ, гл. 3).

Безконечно возвышенна мысль апостола Павла, что „законъ не дѣлаетъ совершеннымъ", ибо законъ сознается нами какъ что-то чуждое духу въ самомъ себѣ, и совершенное состояніе духа было бы то, когда онъ самъ ставилъ бы себѣ законъ, во имя совершенства. Свобода—единственный путь къ совершенству, и законъ лишь есть педагогическое средство для достиженія царства свободы. „Законъ, говоритъ тотъ же апостолъ, положенъ не для праведника, но для беззаконныхъ"" (первое посланіе тимоѳ). „Для чистыхъ все чисто" (посланіе къ Титу). „Къ свободѣ призваны вы, братія, только бы свобода ваша не была поводомъ къ угожденію плоти; но любовью служите другъ другу" (посланіе къ галатамъ, гл. V), то-есть въ нашемъ духѣ есть все, необходимое для совершенства въ свободѣ, но законъ является какъ необходимое пособіе въ силу нашей слабости.

Если духовная жизнь мыслима лишь какъ стремленіе къ божественному совершенству, если оно достижимо лишь чрезъ свободу, если законъ можетъ быть лишь до извѣстной степени полезенъ, то отсюда понятно, почему въ нашей душѣ есть лишь регулятивы, но не содержательныя идеи. Духъ не можетъ усвоивать себѣ что-либо механически, но свободно.

Отсюда слѣдуетъ еще болѣе глубокая истина, а именно та, что безполезно отыскивать различіе права отъ нравственности, то-есть отъ идей добра и спреведливости. Не говоря уже о томъ, что полное отдѣленіе ихъ немыслимо, ибо доброе, справедливое и правовое находятся въ постоянной связи, составляя элементы единаго духа. Абсолютное ихъ отношеніе въ природѣ Божества мы не можемъ постигнуть, а въ исторіи жизни, конечно—разумныхъ существъ, въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ, онѣ не представляютъ ничего постояннаго. То, что мы сознаемъ первоначально какъ доброе, то-есть какъ должное, но добровольно исполняемое, мы затѣмъ смотримъ на это какъ на справедливое и кончаемъ тѣмъ, что дѣлаетъ его правовымъ. Исторія цивилизаціи всѣхъ народовъ и исторія міровой цивилизаціи доказываютъ это какъ нельзя болѣе. Возьмемъ примѣръ. Право человѣка на гражданскую свободу въ классическомъ мірѣ сознавалось лишь какъ доброе не многими философами-стоиками; въ средніе вѣка оно требовалось какъ справедливое; въ настоящее время оно сдѣлалось правомъ всѣхъ европейскихъ народовъ. Обратно, то, что первоначально считали правовымъ, какъ напр. свободный договоръ найма, когда изъ него вытекли слѣдствія, противныя сознаваемому нами началу добра и сораведливости, въ настоящее время законодательства новыхъ народовъ стремятся ограничить.

Установивши отвлеченно то, что мы считаемъ за правовое начало, мы перейдемъ къ дѣйствительному его проявленію въ жизни людей, къ понятію цивилизаціи. Мы разсмотримъ, какимъ образомъ мы развиваемся *съ помощью духовнаго начала, силою котораго мы живемъ*, восходя отъ низшихъ цивилизацій къ высшимъ, отъ низшихъ формъ права государства — къ высшимъ.

ГЛАВА II.

Цивилизація, ея сущность и отношеніе къ праву и государству.

Способъ созданія разумомъ теоретическихъ системъ.—Ихъ роды.—Ихъ отношенія къ цивилизаціямъ.—Что такое цивилизація. — Ложное понятіе Бокля о сущности цивилизаціи и неподвижности нравственныхъ началъ. — Доказательство ихъ развитія. — Способъ происхожденія и движенія цивилизаціи.— Общее свойство цивилизацій—религіозная основа. — Отличіе прочихъ цивилизацій отъ христіанской.—Отношеніе цивилизаціи къ государству. — Природа государства.—Отношеніе государства къ праву и къ цивилизаціи.—Моменты въ развитіи идеи права. — Восточные народы (индусы, евреи, китайцы, персы); классическіе народы; христіанство и его цивилизація.

Если нравственныя идеи въ насъ—какъ идея права, справедливости и добра—существуютъ лишь какъ регулятивы, если въ нашемъ чувствѣ есть только предрасположеніе гармонировать съ ними, то рождается вопросъ: какимъ образомъ человѣкъ наполняетъ содержаніе регулятивовъ въ дѣйствительности и что̀ онъ ищетъ въ теоріяхъ о правѣ и нравственности?

Въ теоріяхъ о правѣ и нравственности человѣкъ стремится отвлеченнымъ путемъ дойти или до абсолютнаго содержанія этихъ регулятивовъ, или доказать ихъ опытное происхожденіе. Въ первомъ случаѣ наша аргументація прямо опирается на сознанное или не сознанное нами единство духа, на полную гармонію, въ которой должны находиться всѣ его идеи и понятія. Въ этомъ случаѣ наше сознаніе отражаетъ въ себѣ лишь необходимость полноты бытія въ себѣ предвѣчнаго Духа, въ которомъ всѣ идеи находятся въ гармоніи, ибо онѣ составляютъ какъ-бы элементы его единаго существа. Эта гармонія всѣхъ идей и понятій нашего духа есть наше глубочайшее убѣжденіе, необходимое условіе всякой нашей аргументаціи, ибо если бы сознательно или безсознательно мы отвергали ея существованіе, то всякая аргументація для насъ самихъ потеряла

бы всякую возможность достовѣрности. Психически, всякій актъ нашего мышленія распадается на два акта: логической аргументаціи нашего ума и представленія этой аргументаціи на судъ сознанія, соглашающагося или не соглашающагося съ ней. Наше сознаніе не есть абсолютный и непогрѣшимый судья, но есть для насъ необходимый безпристрастный свидѣтель, или, лучше, третейскій судья, котораго мы необходимо избираемъ, для того чтобы опредѣлить, достаточна-ли аргументація нашего ума. Сознательно или безсознательно, но непогрѣшимымъ судьею, владѣющимъ необходимо истиною, мы признаемъ лишь умъ въ полнотѣ и цѣлости его идей и понятій, и притомъ единый для всѣхъ. Всякій разъ, когда мы стараемся убѣдить другого въ невѣрности принятыхъ его сознаніемъ положеній, мы стараемся доказать ему, что онъ опустилъ въ основаніяхъ или послѣдствіяхъ принятыхъ имъ положеній какое-либо существенное звено, которое мы вставляемъ, подразумѣвая, что, при цѣлостности и полнотѣ положеній, его умъ также непогрѣшимъ въ заключеніяхъ, какъ его сознаніе въ соглашеніи съ ними. Но если отъ этихъ положеній мы обратимся къ вопросу, откуда беретъ умъ аргументацію для убѣжденія сознанія, то едва ли можно оспаривать, что она также двояка. Если мы разсуждаемъ о свойствахъ и отношеніяхъ предметовъ внѣшняго міра, то мы стремимся все свести къ основаніямъ или къ фактамъ, въ которыхъ мы положительно убѣждены, доказывая, что разсматриваемыя нами положенія находятся въ согласіи съ признанными основаніями или противорѣчатъ признаннымъ основаніямъ или фактамъ. Эти основанія покоятся обыкновенно или на индукціяхъ, которымъ не было ни одного противорѣчиваго факта, или на дедукціяхъ, выведенныхъ изъ неоспоримыхъ индукцій, а въ отношеніи фактовъ покоятся на единствѣ нашего духа, при которомъ извѣстное явленіе всегда одинаково дѣйствуетъ на наше сознаніе. Т. о. послѣднія основанія этихъ индукцій и дедукцій кроятся все-таки въ единствѣ свойствъ нашего ума,—пунктъ, къ которому все сводится.

Но человѣкъ не живетъ только во внѣшнемъ мірѣ, почерпая изъ наблюденій всѣ основанія для своихъ сужденій. Едва-

ли можно отрицать фактъ, что онъ живетъ разомъ въ двухъ мірахъ, изъ которыхъ одинъ, міръ чувственный, въ реальности котораго мы убѣждаемся посредствомъ нашихъ ощущеній, и міръ духовный, міръ идей и понятій, имѣющій реальность лишь для нашего внутренняго сознанія, „для психическаго зрѣнія", выражаясь метафизически. Правила для опредѣленія отношеній между лицами мы получаемъ, какъ говоритъ намъ безпристрастный анализъ насъ самихъ, не только изъ наблюденій, но и изъ постоянныхъ мотивовъ, находящихся внутри нашего сознанія. Едва-ли можно оспаривать, что базисомъ нашихъ сужденій объ этихъ предметахъ служатъ нравственные регулятивы, которые столь реальны для нашего сознанія, что мы осмѣливаемся отрицать ихъ лишь въ отвлеченныхъ сужденіяхъ, когда мы думаемъ, что нашли систему понятій, могущихъ вполнѣ замѣнить ихъ. Но регулятивы въ нашемъ сознаніи не имѣютъ вполнѣ опредѣленнаго содержанія; они лишь говорятъ намъ, что есть нѣчто должное, исполняемое произвольно (добро), или обязательно безъ принужденія (справедливость), или обязательно съ возможностью принужденія (право). Умъ нашъ, разсуждая теоретически, стремится дать полное и точное содержаніе каждому регулятиву и поступаетъ, мнѣ кажется, въ этомъ отношеніи также, какъ математикъ, разрѣшающій уравненіе съ тремя неизвѣстными, т. е., вставляя въ уравненіе неизвѣстныя, онъ разсматриваетъ, находятся ли они въ необходимой гармоніи, необходимое существованіе которой составляетъ основное убѣжденіе нашего духа. Если бы при вложеніи нами содержанія въ регулятивы мы достигли того, чтобы привели ихъ въ необходимую гармонію, тогда задача была бы рѣшена, и мы получили бы теоретически точное содержаніе регулятивовъ; тогда дальнѣйшія теоретическія изслѣдованія были бы не нужны, и вся наша общественная и государственная жизнь обратилась бы лишь къ механическому приложенію добытаго къ дѣйствительности. Но такъ какъ этого нѣтъ и быть не можетъ, то отсутствіе этой гармоніи дѣлаетъ возможной постройку новыхъ и новыхъ системъ, а также критику системъ, которая и сводится всегда къ доказательствамъ отсутствія этой гармоніи въ существующихъ системахъ.

Это вѣчное движеніе, эта никогда неоканчивающаяся работа, не есть Сизифовъ трудъ, ибо въ каждый моментъ развитія духъ дѣлаетъ новый и новый шагъ къ никогда-недостижимому совершенству безконечнаго Духа; въ этомъ стремленіи совершается процессъ жизни и осуществляется сама жизнь, ибо, стремясь, мы ощущаемъ радость бытія и безконечную благость Создателя.

Всѣ теоретическія системы идей, по отношенію къ избранному нами предмету — опредѣленію отношеній между правомъ и государствомъ — или, иначе говоря, о законахъ состоянія и движенія жизни человѣка въ государствѣ (ибо право, добро и справедливость и есть тѣ идеи, которыя, развиваясь въ нашемъ сознаніи, влекутъ за собой и развитіе государства, то-есть, по нашему мнѣнію, ихъ развитіе есть *законъ* для развитія государства), распадаются необходимо на четыре категоріи: реалистическую, формальную, соціалистическую и теолого-пантеистическую.

Реалистическая система стремится доказать, что человѣческія общества и государства въ опредѣленіи руководящихъ началъ для своего поведенія (въ законодательствѣ) управлялись не свободнымъ развитіемъ духа подъ руководствомъ регулятивовъ, давая имъ то или другое содержаніе, но дѣйствіемъ внѣшнихъ для духа силъ, необходимо обусловливающихъ ихъ убѣжденія, какъ, напримѣръ, силъ природы или законовъ экономическихъ, или общихъ свойствъ мозгового вещества, или особыхъ качествъ различныхъ народовъ. Въ сущности, всѣ реалистическія системы стремяться доказать, на основаніи общихъ законовъ ума, что умъ не имѣетъ законовъ, ибо откуда бы онъ ни черпалъ свои аргументы, но самая ихъ возможность заставляетъ представлять существованіе единаго ума, иначе — и собирающій эти аргументы собиралъ бы ихъ безъ основанія, и принимающій ихъ имѣлъ бы еще менѣе основаній имъ довѣрять.

Система формалистическая стремится доказать, что содержаніе регулятива права есть свобода, и открыть истинный путь къ ея осуществленію въ государствѣ и обществѣ. Она теоретически стремится отдѣлить и уединить всѣ регулятивы

другъ отъ друга, доказывая, что право не состоитъ ни въ какихъ отношеніяхъ къ идеямъ добра и справедливости, лишаетъ его такимъ образомъ всякаго нравственнаго содержанія, но въ то же время не можетъ отъ него освободиться; она, можно сказать, постоянно старается доказать, что въ правѣ нѣтъ нравственнаго содержанія, постоянно ища это содержаніе. Право, говоритъ она, есть свобода, но эта свобода необходима для осуществленія нравственныхъ началъ; только свободныя государства могутъ быть союзомъ нравственныхъ людей. Она ищетъ по-своему гармонію регулятивовъ, хотя тщетно, ибо свобода безъ нравственнаго содержанія, или произволъ, не можетъ, очевидно, быть въ гармоніи съ нравственными началами.

Третья школа, носящая въ настоящее время названіе соціалистической, вѣрнѣе должна быть названа школой механической, ибо она стремится создать механически цѣльное государство, въ которомъ бы все двигалось по разъ-установленному механически порядку. Эта школа въ основахъ своихъ матеріалистична, ибо она смотритъ на человѣка какъ на существо, которое можетъ довольствоваться жизнью по заведенному порядку, какъ на оживленную матерію, а не какъ на существо свободное, для котораго свобода и развитіе есть сама жизнь. Грубость этого воззрѣнія очевидна. Появленіе школы, если оно вытекло органически изъ жизни народа, есть признакъ упадка, ибо матеріализмъ есть признакъ духовной смерти: развиваться можно только духовно и въ духѣ, а матеріализмъ есть отрицаніе духа. Матеріализмъ всегда себѣ тождественъ въ сущности, различаясь лишь въ количествѣ аргументовъ, для поддержанія основной тезы, изъ которой неизмѣнно слѣдуютъ одни и тѣже выводы, не могущіе далѣе развиваться, давая содержаніе жизни.

Четвертая система, теологико-пантеистическая (обѣ послѣднія системы будутъ изложены и критически разсмотрѣны во второй части настоящаго сочиненія), имѣетъ два направленія: первое, пантеистическое, отправляясь отъ единства въ источникѣ всѣхъ нравственныхъ идей, признаетъ въ нихъ лишь одну развивающуюся идею, развивающееся духовное, проявляющееся божественное; второе, теоологическое направленіе, признаетъ

во всѣхъ нравственныхъ идеяхъ одинъ источникъ—волю премудраго и всеблагого Бога. Назначеніе человѣка, цѣль его жизни и жизни рода дѣлаются основой права; необходимыя условія, для выполненія этого назначенія, опредѣляютъ точно его содержаніе.

Система эта, въ особенности въ ея теологическомъ направленіи, по нашему мнѣнію, въ своихъ основаніяхъ истинна, ибо она въ состояніи дать нравственнымъ регулятивамъ содержаніе, непротиворѣчащее ихъ общей основѣ, идеѣ должнаго, и привести ихъ въ наибольшее гармоническое отношеніе между собою; она истинна и потому, что наиболѣе соотвѣтствуетъ основамъ всѣхъ существующихъ цивилизацій. Въ теоретическомъ мышленіи мы часто впадаемъ въ заблужденіе, но менѣе ошибаемся въ практической дѣятельности, слѣдуя инстинктивно указаніямъ нашей природы. Мы найдемъ подтвержденіе этого, перейдя къ содержанію регулятивовъ, даваемому ими дѣйствительно-существовавшими или существующими цивилизаціями, увидя, что всѣ онѣ въ основаніи покоятся на религіозномъ началѣ. Но прежде чѣмъ перейдти къ этому вопросу, скажемъ нѣсколько словъ объ отношеніяхъ теоретическихъ системъ къ цивилизаціямъ.

Всѣ нравственныя и политическія системы въ своихъ основаніяхъ или покоятся на началахъ данной цивилизаціи, въ которой онѣ возникли, развивая ея содержаніе, или ищутъ себѣ основаній внѣ данной цивилизаціи, въ общихъ началахъ нашей духовной природы, какъ-бы стремясь образовать новую цивилизацію. Въ первомъ случаѣ онѣ помогаютъ раскрыть данной цивилизаціи все ея содержаніе, во второмъ — онѣ дѣйствуютъ враждебно, разрушительно на цивилизацію, хотя и вносятъ въ нее, по-временамъ, полезныя начала въ силу обычной непослѣдовательности нашего мышленія и широты рамокъ цивилизаціи. Всякая цивилизація, по самому свойству своему, можетъ принимать въ себя только лишь сродныя ей начала, а таковыя не могли бы находиться въ философскихъ системахъ, не построенныхъ прямо на основныхъ началахъ цивилизаціи, если бы эти системы были вполнѣ логичны, или сама цивилизація ставила

бы свободу дѣйствій ея членовъ въ ограниченныя рамки. Но если основы цивилизаціи широки, какъ, напримѣръ, основы христіанской цивилизаціи, то и самыя, по видимому, противоположныя ей системы могутъ вносить въ такую цивилизацію полезныя начала, какъ-бы помимо воли самихъ создателей системъ или въ силу ихъ непослѣдовательности, или возбуждая реакцію. Вредъ, который онѣ естественно наносятъ ей, можетъ исчезать, если основы цивилизаціи стоятъ крѣпко въ сознаніи громаднаго большинства общества, подобно тому, какъ здоровый организмъ собственною силою преодолѣваетъ болѣзнь и выходитъ изъ нея иногда еще болѣе здоровымъ.

Изъ разсматриваемыхъ нами системъ реалистическая и механическая стоятъ въ своихъ основаніяхъ въ прямой противоположности къ основаніямъ всякой цивилизаціи вообще, а также и нашей христіанской цивилизаціи; теологико-пантеистическая— въ бо̀льшемъ или меньшемъ согласіи съ ея основаніями; формальная относится къ нимъ индифферентно.

Обратимся теперь къ вопросу о томъ, какимъ образомъ въ дѣйствительности человѣкъ пополнялъ содержаніе регулятивовъ.

Первый вопросъ, который намъ предстоитъ рѣшить, есть вопросъ о томъ, что̀ такое въ своихъ основахъ цивилизація, то-есть та духовная сфера, въ которой развиваются народы.

Цивилизація не заключается, какъ несправедливо думалъ Бокль, въ простомъ накопленіи и распредѣленіи знаній [1]), ибо цивилизація не есть только резервуаръ знаній въ государствѣ и индивидѣ, но она есть извѣстный общественный строй, извѣстное состояніе государственнаго общества и его движенія или, употребляя удачное выраженіе Ог. Конта, „она есть движеніе порядка". Она проявляется, съ одной стороны, въ устройствѣ общества, съ другой — въ возможности духовнаго самосовершенствованія для индивида. Въ отношеніи къ обществу она

---

[1]) Бокль, „Исторія цивилизаціи въ Англіи", т. I, гл. IV, „Сравненіе нравствен. и физическихъ законовъ".

есть обезпеченіе за каждымъ членомъ сферы дѣятельности, необходимой для его духовнаго развитія, и, съ другой стороны, она есть среда, въ которой индивидъ находитъ источникъ для самосовершенствованія. Исторія міра убѣдительно указываетъ, что государство не есть механизмъ, но живой организмъ, въ которомъ жизнь частей тѣсно связана съ жизнью цѣлаго. Самая возможность накопленія знаній обусловливается здоровымъ состояніемъ цѣлаго. Паденіе государствъ сопровождается и упадкомъ наукъ, какъ это доказываетъ вся всемірная исторія.

Бокль ошибочно полагалъ, что истинное знаніе,—знаніе, на которомъ основывается цивилизація, состоитъ въ пониманіи отношеній между вещами и понятіями, другими словами—въ знакомствѣ съ физическими и духовными законами [1]. Цивилизація, какъ намъ указываетъ исторія, состоитъ въ развитіи и приложеніи къ жизни началъ, принятыхъ какимъ-либо обществомъ на-вѣру и освященныхъ религіею. Бокль не опредѣляетъ, что онъ разумѣетъ подъ выраженіемъ: „отношеніе между понятіями“, ибо, если мы хотимъ искать основы началъ, опредѣляющихъ цивилизацію, то здѣсь важнѣйшимъ вопросомъ будетъ не отношеніе понятій (идей), а ихъ происхожденіе, ихъ содержаніе и ихъ развитіе, такъ какъ „отношеніе понятій“ предполагаетъ уже ихъ существованіе, да, притомъ, одно отношеніе между понятіями не исчерпываетъ еще всей духовной дѣятельности, безъ опредѣленія ихъ содержанія, возможности его развитія и осуществленія. Точно также въ отношеніи физическихъ явленій знаніе стремится открыть не только отношенія между вещами, но оно стремится открыть главнымъ образомъ свойство вещей, открыть возможное употребленіе ихъ для пользы человѣка и показать происхожденіе, сущность и цѣль вещей (философское знаніе). Обобщеніе Боклемъ знанія приводитъ его къ мысли, что знаніе есть какой-то продуктъ, который произвольно собирается и распредѣляется. Знаніе не есть только орудіе, увеличивающее средство нашего благосостоянія; оно является

---

[1]) Бокль, т. I, перев. Бестужева-Рюмина, стр. 199, изд. 1867 г.

и силой, повелѣвающей нами. Оно не есть что-то внѣшнее для нашего духа, для насъ, но развитіе самаго духа, претворяющаго, преобразующаго въ себя даже взятое имъ изъ внѣшняго міра (образующаго напр. изъ ощущеній понятія) не говоря уже о знаніи идей, въ отношеніи котораго мы попеременно являемся и властелинами-создателями и покорными подданными. Такъ знаніе нравственныхъ законовъ (права, справедливости, добра) по отношенію къ лицу проявляется какъ-бы невольнымъ подчиненіемъ имъ, вытекающимъ изъ духовно-нравственныхъ свойствъ человѣческой природы. Только относительно вещественнаго міра знаніе является какъ орудіе его подчиненія. Цивилизація не есть резервуаръ знаній, но знаніе, ставшее сознаніемъ, дѣятельностью, соединившее индивидовъ въ одно органическое цѣлое — государство, опредѣлившее отношенія индивидовъ въ государствѣ чрезъ государственную мощь (въ правѣ), чрезъ сложившіеся нравы (общественнуя мораль), чрезъ воспитаніе, опредѣлившее дѣятельность индивида и давшее индивиду средства, съ помощью другихъ и подъ охраною государства, подчинить себѣ природу, и только въ незначительной степени знаніе является какъ резервуаръ свѣдѣнійдля лучшей и болѣе успѣшной борьбы съ природой.

Такимъ образомъ, описательно мы опредѣлили, что̀ такое цивилизація; но спрашивается: гдѣ источникъ началъ, на которыхъ она строится? Источникъ ея, по нашему мнѣнію, состоитъ въ дачѣ содержанія регулятивамъ, то-есть прирожденнымъ идеямъ Бога, добра, права, справедливости, которыя только направляютъ духовную дѣятельность, но не даютъ ей содержанія. Идея Бога направляетъ мысль на отысканіе свойствъ верховнаго существа и отношенія его къ міру, но не даетъ ихъ. Идея добра указываетъ лишь, что есть обязательное, исполненіе котораго оставляется на произволъ каждаго, но не говоритъ, въ чемъ оно состоитъ. Идея справедливости говоритъ о воздаяніи должнаго, но не говоритъ, что̀ такое должное. Идея права говоритъ о дозволенности вынуждать должное, но не говоритъ, въ чемъ оно состоитъ. Каждая цивилизація есть стремленіе дать вѣрное содержаніе регулятивамъ и, давши его, осу-

ществить ихъ въ дѣйствительности, построить на нихъ государственный и общественный порядокъ. Здѣсь мы укажемъ на третью громадную ошибку Бокля въ его воззрѣніи на то, что нравственныя начала не двигаютъ цивилизацію и не приносятъ ей пользы. Изъ числа этихъ началъ Бокль выбрасываетъ право, хотя, очевидно что это не логично, ибо право всегда находится въ ближайшей связи съ другими нравственными идеями. Разсмотримъ его аргументы относительно неподвижности нравственныхъ началъ, даже внѣ идеи права, о развитіи которой будемъ говорить ниже. „Въ мірѣ, говоритъ Бокль, нельзя найти ничего, что менѣе бы подвергалось измѣненію, нежели великія начала, изъ которыхъ состоятъ нравственныя системы. Дѣлать добро другимъ, жертвовать для ихъ пользы своими желаніями, любить ближняго какъ самого себя, прощать врагамъ, сдерживать страсти, чтить родителей, уважать тѣхъ, кто выше васъ— въ этомъ и немногомъ другомъ состоятъ существенныя начала нравственности, но они были извѣстны много тысячъ лѣтъ тому назадъ, и ни одной йоты, ни одного параграфа не прибавили къ нимъ всѣ проповѣди, поученія и афоризмы, какіе только могли произвесть теологи и моралисты“ [1]).

Очевидно, что Бокль впалъ въ грубую ошибку, предполагая, что нравственные регулятивы содержательны. Безъ всякаго сомнѣнія, что какъ первобытный человѣкъ, такъ и мы одинаково имѣемъ идеи добра, но понимаемъ ее далеко неодинаково. Возьмемъ, напр., одно начало изъ содержанія идеи добра, начало любви къ ближнимъ, и посмотримъ, какъ оно развивалась. Прежде всего, самое понятіе ближняго постепенно расширялось. Такъ, дикіе считаютъ обязательнымъ дѣлать добро лишь для членовъ своего племени. Восточные народы считаютъ ближними только единовѣрцовъ. Классическіе народы считаютъ ближнимъ лишь жителей одного города, и только хри-

---

[1]) Ib., т. I, стр. 134. Бокль отвергаетъ даже всякое вліяніе христіанства, ибо въ „Новомъ Завѣтѣ“ нѣтъ ни одного положенія, которое бы не было высказано прежде (прим. 14).

стіанство стало разумѣть подъ ближнимъ всѣхъ людей. Платонъ и стоики, правда, стремились расширить понятіе ближняго, но робко и притомъ безъ вліянія на дѣйствительную жизнь. Платонъ, правда, одинъ разъ рѣшается высказать мысль о братствѣ людей, но съ оговорками, почти какъ нелѣпость, которая случайно взбрела ему на мысль. „Какимъ способомъ, говоритъ онъ, мы можемъ убѣдить правителей государства или, по крайней мѣрѣ, другихъ гражданъ въ одной выдумкѣ, которая тѣмъ не менѣе очень полезна?"—Какая это выдумка? спрашиваетъ одинъ изъ учениковъ. — „Она не нова, отвѣчаетъ Платонъ; она появилась въ Финикіи, какъ говорятъ поэты, которые какъ будто убѣждены, что она была реальнымъ фактомъ въ нѣкоторыхъ мѣстахъ, но лишь какъ преданіе дошла до нашихъ дней; я не знаю даже, осуществилась ли она когда-нибудь, ибо нелегко заставить ей повѣрить".—Потрудись сказать, что́ это такое. — „Когда ты услышишь, ты увидишь, что она не безъ основанія".— Скажи же и не бойся.— „Я хочу сказать.... но, по правдѣ, я не имѣю смѣлости и у меня недостаетъ словъ, чтобы убѣдить въ ней членовъ правительства и воиновъ и, наконецъ, остальныхъ гражданъ, чтобы они не приняли за сновидѣніе проектъ воспитанія, которое мы хотимъ имъ дать, внушивъ имъ, что они воспитывались и образовывались въ груди земли; что она— мать ихъ и всего, что́ имъ принадлежитъ; что, образовавъ ихъ, земля выбросила ихъ на свѣтъ; что они должны такимъ образомъ *смотрѣть на землю какъ на общую мать и кормилицу, смотрѣть на всѣхъ какъ на братьевъ, вышедшихъ изъ одной утробы*" [1]). Римскіе стоики провозгласили эти начала съ бо́льшею увѣренностью, но лишь какъ pia desideria. „Я по природѣ, говоритъ Маркъ-Аврелій, существо разумное и общественное. Я имѣю родину и отечество. Какъ и у Антонина, моя родина Римъ; но, какъ у человѣка, мое отечество—міръ. Варвары, рабы, бѣдные, безобразные, уроды, всѣ одинаково принимаются, какъ граждане, въ эту истинную республику, и никогда въ ней не будетъ произноситься имена высшихъ

---

[1]) „Республика", кн. Ш.

и низшихъ, благородныхъ и низкихъ, господъ и рабовъ. Сущность этой республики—всеобщность; ея первый законъ—равенство; ея цѣль, какъ и ея свойство—человѣчность" [1]). Читатель замѣчаетъ, что для Марка-Аврелія даже pia desideria считать безобразныхъ и уродовъ за людей, признавая за ними право на существованіе. Такъ медленно расширялось самое понятіе ближняго.

Обратимся теперь къ развитію идеи любви къ ближнему и посмотримъ, всегда ли она имѣла такое значеніе, какое она получила въ христіанствѣ.

Любовь къ ближнимъ въ классическомъ мірѣ не считалась первой изъ нравственныхъ обязанностей человѣка. „Каждый вѣкъ, говоритъ Лекки, имѣетъ свои моральные идеалы, къ которымъ стремятся всѣ добродѣтельные люди. Если мы вспомнимъ, что великодушіе, самовоздержаніе, независимость, однимъ словомъ—возвышенность характера составляетъ для римлянъ идеалъ совершенства, то, очевидно, что эти идеи преимущественно могли способствовать къ развитію характера лицъ признанныхъ закономъ за полноправныхъ гражданъ Рима, но въ высшей степени были неблагопріятны для гумманнаго отношенія къ рабству. Христіанство поставило на первомъ планѣ въ моральномъ типѣ добродѣтели качества, могущія украшать и раба; смиреніе, повиновеніе, кротость, терпѣніе, снисхожденіе сдѣлались главными и основными добродѣтелями въ христіанскомъ характерѣ. Всѣ эти добродѣтели были одинаково пренебрегаемыя и унижаемы язычниками, и всѣ онѣ теперь одинаково украшаютъ въ равной степени какъ характеръ свободнаго человѣка, такъ и раба" [2]). Безпристрастное изученіе древности должно привести къ убѣжденію, что классическимъ народамъ вовсе не была извѣстна заповѣдь любви къ ближнему, какъ главная основа добродѣтели. Только христіанство, можно сказать, раскрыло въ идеѣ добра начало, неизвѣстное римлянамъ.

---

[1]) Denis, „L'Histore des idèes morales dans l'antiquité", стр. 70, т. 2.
[2]) „History of europ. mor.", т. 2, стр. 72.

Только христіанство уничтожило право дѣтоубійства, право производить выкидыши, завело воспитательные и страннопріемные дома, богадѣльни, смягчило рабство, уничтожило гладіадаторскія игры. Политеистическія религіи стояли въ весьма отдаленномъ отношеніи къ моральнымъ началамъ. „Боги римлянъ, говоритъ Лекки, были, по большей части, аллегоріи, простыя олицетворенія различныхъ добродѣтелей или духи, созданные для покровительства различнымъ отраслямъ промышленности. Религія установляла святость клятвы, давала нѣкоторое освященіе извѣстнымъ добродѣтелямъ и напоминала о необходимости исполненія частныхъ обязательствъ. Ея мѣстный характеръ усиливалъ патріотизмъ; почитаніе умершихъ намекало на вѣру въ безсмертіе души. Она установила господство отца въ семействѣ, окружила бракъ торжественными обрядами и создавала простые и почтительные характеры, глубоко-покорные волѣ провидѣнія. Но все это было крайне эгоистично; все это клонилось лишь къ увеличенію благосостоянія, отвращенію бѣдствій и для узнанія будущаго. Древній Римъ представилъ много героевъ, но ни одного святого. Римскія самопожертвованія были патріотическія, но не религіозныя [1]).

Если мы отъ народовъ классическаго міра спустимся къ народамъ восточнымъ, то здѣсь мы дѣйствительно найдемъ, напр., у индусовъ возвышенное начало любви, но оно затерто такою массою постановленій, не имѣющей ничего общаго съ нимъ, что едва-ли оно имѣло какое-либо значеніе въ жизни. Ученые изслѣдователи, дѣлая свои обобщенія, весьма часто забываютъ, что въ христіанствѣ любовь къ ближнему есть первый и главный догматъ; христіанство есть религія морали, тогда какъ не только въ классическихъ религіяхъ, но даже и въ браминизмѣ, въ маздеизмѣ, въ іудаизмѣ она имѣетъ побочное, третьестепенное значеніе. Такъ, напр., законы Ману предписываютъ гостепріимство, но только для браминовъ и ихъ учениковъ. Правда, въ этихъ законахъ есть слѣдующее глубокое постановленіе: „Пусть

---

[1]) „History of europ. mor.", т. I, стр. 176.

мудрый постоянно соблюдаетъ нравственные законы съ бòльшимъ вниманіемъ, чѣмъ благочестивыя обязанности. Тотъ, кто пренебрегаетъ нравственными законами, пострадаетъ, хотя бы онъ соблюдалъ благочестивыя обязанности" [1]). Подъ нравственными обязанностями (яма), по толкованію Ядновалькія, нужно понимать цѣломудріе, состраданіе, терпѣніе, воздержаніе отъ зла, кротость и умѣренность. Благочестивыя же обязанности составляютъ: обливаніе, молчаніе, постъ, жертвоприношенія, и т. д. Или въ другомъ мѣстѣ: „Пусть богатый человѣкъ неустанно и съ вѣрою дѣлаетъ жертвы и дѣла милосердія, ибо оба эти дѣянія, исполненныя съ вѣрою, отъ богатства, законнымъ образомъ пріобрѣтеннаго, даютъ неуничтожаемыя вознагражденія. Дающій земли получаетъ земли, золото — долгую жизнь; дающій дома — великолѣпные дворцы; дающій деньги — красоту" [2]).

Но эти постановленія совершенно теряются въ безконечной массѣ другихъ постановленій, не только не имѣющихъ съ ними ничего общаго, но умаляющихъ и почти уничтожающихъ ихъ значеніе. Сейчасъ же за ними, напр., идутъ такія постановленія: браминъ не долженъ ѣсть пищу, предлагаемую женщиною, безумнымъ, больнымъ, прикасавшимся къ женщинѣ во время регулъ, тѣмъ, кого птица клевала, который прикасался къ собакѣ, кого корова обнюхивала, отъ публичнаго пѣвца, плотника, скупого, человѣка лишеннаго свободы, заключеннаго въ цѣпи, медика, охотника, кузнеца, актера, виноторговца, бѣлильщика, и т. д. [3]). Послѣ великолѣпныхъ наградъ добродѣтельному, который по смерти переносится „въ міръ небесный, блистающій свѣтомъ, въ божественномъ образѣ", идетъ строжайшее подтвержденіе отказаться отъ сношенія съ людьми низшими и презираемыми, исчисленіе которыхъ только-что сдѣлано было выше. Въ сущности, браминизмъ предписываетъ уважать, любить, почитать только браминовъ.

---

[1]) „Lois de Manou", lib. IV, § 204, 226, 230.

[2]) Ib., lib. IV, § 205—221.

[3]) Ib., lib. III, § 94—115.

Чтобы узнать, какъ различно понимаемъ мы, воспитанные въ христіанствѣ, нравственные регулятивы отъ людей Востока, достаточно прочесть Зендавесту [1]). Въ религіи мидійцевъ проявляется тоже двойственность, которая не исчезаетъ въ религіи индусовъ. Съ одной стороны, мидійцы обоготворяютъ силы природы, какъ, огонь, воду, солнце, мѣсяцъ, звѣзды; животныхъ: быка, собаку. Но это первоначальное поклоненіе приняло совершенно другой видъ, отступило на задній планъ предъ великолѣпнымъ обобщеніемъ, сдѣланнымъ Зароастромъ изъ этихъ первобытныхъ основъ. Заратустра надъ всѣми вышеозначенными богами поставилъ выше поклоненіе отвлеченнымъ началамъ, богу добра — Агуромаздѣ. Агуромазда есть богъ-создатель и поклоняться ему должно, поддерживая чистоту имъ созданнаго. Агурамазда, какъ существо живое, покровительствуетъ всему живому въ природѣ; его оскорбляетъ все мертвое, неживое. Всякое прикосновеніе мертваго, неживого къ сотворенному Агурамаздою, оскверняетъ его. Добро Зороастръ понялъ преимущественно какъ чистое, въ смыслѣ матеріальномъ. Главную и существеннѣйшую часть Зендавесты составляетъ описаніе того, какое очищеніе долженъ сдѣлать человѣкъ, если онъ, какъ твореніе Агурамазды, нечаянно соприкоснется съ трупомъ человѣка, птицы, животнаго, или случайно своимъ движеніемъ сбросить въ чистую воду трупъ какого-либо мертваго; такой человѣкъ считается оскверненнымъ, и онъ не долженъ прикасаться къ чистымъ, пока не совершитъ очищенія. Вотъ матеріальное понятіе добра, тогда какъ Христосъ нарочно ѣлъ предъ фарисеями съ неумытыми руками, чтобы указать, какъ различается матеріально-чистое отъ морально-чистаго. Вотъ величайшія преступленія маздеянца, достойныя смертной казни: 1) убійство чистаго человѣка (маздеянца); 2) бросаніе въ огонь нечистыхъ тѣлъ; 3) бросаніе въ огонь или въ воду трупа; 4) нарушеніе супружескаго союза; 5) волшебство; 6) бросаніе въ огонь платья женщины во время регулъ;

---

[1]) Я пользовался нѣмецкимъ переводомъ Шпигеля.

8) прелюбодѣяніе съ мальчикомъ; 8) грабежъ и разбой. Рядомъ съ этой смѣсью постановленій нравственныхъ и неимѣющихъ ничего общаго съ нравственностью, въ „Якнѣ", одной изъ книгъ Зендавесты (т. II, XIX) [1]), высказывается слѣдующее главное постановленіе Агурамазды: „должно хорошо думать, хорошо говорить и хорошо дѣлать. Все похвальное происходитъ отъ соединенія въ одномъ человѣкѣ истинно-добраго мышленія, слова и дѣйствія". Если вырвать эти постановленія изъ связи съ остальнымъ ученымъ Зендавесты, то читатели, подъ вліяніемъ христіанства, придадутъ имъ, конечно, смыслъ, котораго они не имѣли, что ведетъ къ ложнымъ обобщеніямъ.

Чтобы понять противоположность іудейской и христіанской морали, достаточно прочесть главы V, VI, VII евангелія отъ Матѳея, гдѣ самъ Іисусъ-Христосъ противопоставляетъ свое нравственное ученіе древне-іудейскому.

Было-бы излишне говорить, какъ подъ вліяніемъ различныхъ религіозныхъ ученій измѣнялись отношенія членовъ семьи, отца къ дѣтямъ, мужа къ женѣ, дѣтей между собою въ семьѣ, основанной на одноженствѣ, въ отношеніи къ семьямъ, допускающимъ многоженство и многомужество. Такимъ образомъ нравственныя идеи развиваются; да странно думать, что они не развиваются, ибо тогда вся исторія цивилизацій обратилась бы въ простую исторію открытій и изобрѣтеній и исторію приложеній этихъ изобрѣтеній къ жизни.

Обратимся теперь къ глубоко-важному вопросу о происхожденіи и началахъ движенія цивилизаціи вообще.

Основой и фономъ всякой цивилизаціи есть, безъ сомнѣнія, религія. „Общество началось въ тотъ день, говоритъ Кинэ, когда мысль о божествѣ пришла въ умъ человѣка, когда онъ сталъ ее осуществлять, обнародовывать, открывать своимъ ближнимъ. Въ этотъ величайшій моментъ толпа развилась въ народъ, человѣкъ — въ человѣчество. Общая жизнь началась между умами, которые всѣ признавали и обожали единый духъ.

---

[1]) Переводъ Шпигеля.

Индивиды, разсѣянные до сихъ поръ, соединяются въ одну мысль. Вокругъ фетиша собирается племя. Національный богъ производитъ націю; религіозное единство производитъ единство политическое, и изъ идеи Бога вытекаетъ живое общество" [1]).

Обозрѣніе главнѣйшихъ цивилизацій міра, какъ цивилизаціи индусовъ, персовъ, евреевъ, китайцевъ, арабовъ, классическихъ и новыхъ народовъ, убѣждаетъ, что въ основахъ ихъ лежитъ религіозное воззрѣніе, ибо существуетъ столько цивилизацій, сколько и религій. Браминизмъ, буддизмъ, маздеизмъ, мозаизмъ, политеизмъ, магометанство и христіанство произвели особыя цивилизаціи, рѣзко различныя одна отъ другой. Разсматривая эти цивилизаціи отдѣльно, можно видѣть, что философскія доктрины, государство, поэзія, наука, искусство этихъ цивилизацій вытекали изъ ихъ религіозныхъ началъ, вращались, не выходя изъ общей имъ религіозной сферы. Исторія указываетъ на еще болѣе поучительный фактъ, а именно что всѣ попытки философіи выйдти изъ религіозныхъ основъ господствующей цивилизаціи дѣйствовали разрушительно на самую цивилизацію, разрывая духовную связь между образованными и необразованными классами. Но, съ другой стороны, всякая цивилизація движется и развивается лишь въ силу противоположныхъ формъ отношенія человѣка къ вѣрѣ и знанію, религіи и философіи, вѣрѣ и свободному мышленію. „Движеніе человѣческой исторіи, справедливо говоритъ Фихте, опредѣляется двумя началами—вѣрой и разумомъ. Въ вѣрѣ человѣческій родъ является завершеннымъ и получаетъ начальный пунктъ своего развитія; посредствомъ вѣры онъ поддерживается въ бытіи; посредствомъ разума онъ получаетъ движеніе. Разумъ, предоставляемый самому себѣ, предался бы движенію безъ конца, все уничтожая; только въ соединеніи обоихъ принциповъ сдѣлался возможнымъ истинный прогрессъ, стремящійся къ тому, что бы вѣра разложилась въ разумѣ, а разумъ нашелъ опору въ вѣрѣ [2]).

---

[1]) „Le genie des religions", oeuvres compl., т. I, изд. 1857 г., стр. 29.
[2]) Fichte, „Rechtslehre", стр. 143.

Было бы ошибочно предполагать, что эти отношенія между вѣрою и разумомъ въ цивилизаціи были всегда отношеніями оппозиціи; они чаще бываютъ отношеніями сотрудничества. Первоначальная дѣятельность разума представляетъ глубокую психическую загадку. „Когда человѣческое мышленіе пробуждается съ свойственными ему силами, говоритъ Кузенъ, оно сразу достигаетъ всѣхъ великихъ истинъ, всѣхъ существенныхъ истинъ исторіи; оно ихъ схватываетъ, безъ сомнѣнія, смѣшанно, но съ тѣмъ бо́льшою живостію. Тутъ не можетъ быть мѣста резонированію, ибо мы не начинаемъ чрезъ резонированіе. Очевидно, что резонированіе есть дѣйствіе позднѣйшее, предполагающее множество другихъ. Разумъ, способность первоначальная, начинаетъ дѣйствіе и развивается непосредственно, внезапно (spontanement). Внезапное дѣйствіе разума въ его наибольшей энергіи—это вдохновеніе; наитіе есть общій характеръ вдохновеній, вдохновеніе—дочь души и неба, оно повелѣваетъ съ абсолютною властію; оно не требуетъ вниманія, оно вынуждаетъ вѣру; оно не говоритъ языкомъ земнымъ; всѣ его слова—гимны [1]), Какъ возникаютъ въ душѣ человѣка религіозныя концепціи—это стоитъ, безъ сомнѣнія, за предѣлами анализа. Я предполагаю, что движеніе нашего ума начинается чрезъ столкновеніе съ внѣшнимъ міромъ, но внѣшній міръ лишь возбуждаетъ то, что дремлетъ въ душѣ, ждетъ толчка. Нѣкоторый свѣтъ на это можетъ бросить исторія.

Всѣ древнія религіи можно разсматривать какъ религіи первичнаго и вторичнаго образованія. Религіи первичнаго образованія, какъ, напр., политеизмъ классическаго міра, были первоначально концепціей умовъ массы, не происшедшія чрезъ гармонію возвышеннаго духа, какъ духъ Будды, Зароастра, которые не напрасно хвалятся сношеніями съ божествомъ. Религіи вторичнаго образованія—это тѣ религіи, какъ браманизмъ, буддизмъ, маздеизмъ, которыя переработали первоначально религіозныя представленія въ стройную систему, въ ко-

---

[1]) „Cours de l'histoire de la philosophie" (1829), т. I, стр. 43.

торой иногда, какъ въ религіи Будды, почти ничего не остается изъ первоначальныхъ вѣрованій. Если религіи создаютъ цивилизацій, которыя въ древнемъ мірѣ совпадаютъ съ національностями, то рождается вопросъ: происходятъ ли цивилизаціи и народности на Востокѣ изъ религіозныхъ свойствъ народа или, наоборотъ, сами народности есть произведенія возвышенныхъ индивидовъ и ихъ послѣдователей, создающихъ религіозно-нравственныя начала вмѣстѣ съ языкомъ, для выраженія ихъ которыя чрезъ семейное воспитаніе переходитъ въ роды, изъ родовъ въ племя, образуя одинаково говорящій и думающій народъ? Все это, конечно, не относится къ христіанской цивилизаціи, божественное происхожденіе которой выражается въ томъ, что она не національна и безлична. Ея не національность выражается въ томъ, что она не принята тѣмъ народомъ, въ средѣ котораго она, казалось, явилась. Она безлична, потому что въ ея основаніяхъ нѣтъ ничего свойственнаго времени, мѣсту возникновенія, языку, на которомъ она явилась, личной индивидуальности ея создателя. Она истинна потому, что истина не индивидуальна и не національна, ибо всякая индивидуальность, даже національная, исключая безконечной божественной индивидуальности, есть ограниченность. Отсутствіе въ христіанствѣ національнаго и индивидуальнаго элемента ясно выражается въ томъ, что оно не мѣшаетъ развитію національному и индивидуальному.

Такимъ образомъ, вопросъ о происхожденіи цивилизаціи въ его источникахъ не можетъ быть изслѣдованъ, ибо нельзя сказать, что заставляетъ ея основателей дать прирожденнымъ регулятивамъ то или другое содержаніе; но вѣрно то, что всѣ цивилизаціи религіозны, и существо ихъ состоитъ въ томъ, что онѣ даютъ опредѣленное содержаніе регулятивамъ, удовлетворяя духовнымъ потребностямъ человѣка. Едва-ли можно сомнѣваться въ томъ, что великіе индивиды кладутъ печать своего духа на цивилизаціи, ибо духовно живетъ лишь тотъ, кто мыслитъ, и тѣ, которые мыслятъ.

Я рѣшительно отвергаю мысль Гегеля, что всѣ цивилизаціи, въ хронологическомъ порядкѣ ихъ послѣдовательности, есть постепенное развитіе живущей идеи. Исторически эту

мысль нельзя доказывать, не прибѣгая къ массѣ натяжекъ, при которыхъ останутся цивилизаціи стоящія внѣ общей исторіи, какъ напр. американскія цивилизаціи, найденныя европейцами при завоеваніи Америки. Но и извѣстныя цивилизаціи не стоятъ между собою въ такой логической связи, какъ можетъ убѣдить всякое безпристрастное изученіе цивилизаціи. Всѣ эти положенія Гегеля возникли изъ желанія втиснуть дѣйствительность въ рамки своей пантеистической доктрины.

Переходимъ теперь къ вопросу объ отношеній цивилизаціи къ государству.

Государство есть отчасти одно изъ явленій цивилизаціи, оно есть среда, въ которой идея цивилизаціи переходитъ въ дѣйствительность, осуществляется. „Учрежденія какого-либо народа, говоритъ Гегель, всегда исполнены единаго духа съ его религіей, философіей, искусствомъ (слѣдовательно, съ цивилизаціей). Государство есть индивидуальная цѣлостность, изъ которой нельзя выдѣлить и разсматривать отдѣльно какую-либо, хотя бы самую важнѣйшую, сторону, какъ напр. государственныя учрежденія. Государственныя учрежденія не только тѣсно связаны и зависимы отъ всѣхъ другихъ силъ народа, но сама опредѣляемость цѣлой духовной индивидуальности народа, съ содержащимися въ ней силами, со стороны государства, говоритъ далѣе Гегель, есть лишь моментъ въ исторіи цѣлаго развитія духа народа [1]) Гегель, очевидно, разсматриваетъ цивилизацію и государство какъ свободное произведеніе народнаго духа, что до извѣстной степени основательно лишь для восточныхъ государствъ, но не для государствъ христіанской цивилизаціи. Но даже и восточныя цивилизаціи не опредѣлили государства въ тѣхъ его основаніяхъ, которыя непосредственно вытекаютъ изъ неизмѣнныхъ свойствъ человѣческой природы. Государство имѣетъ свою особую природу, вытекающую изъ неизмѣнныхъ свойствъ человѣческой природы,—природу, которая не подчиняется никакимъ чуждымъ ей опредѣленіямъ. Уже Аристотелемъ была высказана глубокая мысль, что государство суще-

---

[1]) Hegel, „Philosophie der Geschichte", стр. 57.

ствуетъ прежде человѣка, какъ цѣлое прежде части, мысль, которой обозначается, что государство не создается его членами, а лишь чрезъ нихъ проявляется, что его внутренняя природа не зависима отъ субъективной воли членовъ, его составляющихъ. Подъ природой государства мы разумѣемъ тѣ необходимыя, непреложныя условія бытія государства, которыя должно признать данными, ибо это есть такія условія, безъ которыхъ государство не можетъ существовать, теряя или уничтожая которыя, государство уничтожаетъ само себя. Эта природа государства опредѣляетъ предѣлы, въ которыхъ только возможно его измѣненіе. Подобно тому какъ математики говорятъ о перемѣнныхъ величинахъ и ихъ предѣлахъ, юристы должны разсматривать природу государства какъ предѣлъ его измѣняемости. Основанія, опредѣляющія природу государства, это духовныя и матеріальныя потребности человѣка, безъ удовлетворенія которыхъ человѣкъ какъ-бы не считаетъ достойнымъ и цѣннымъ свое существованіе для себя самого. Вступая въ государство, индивидъ, естественно, тѣмъ тѣснѣе примыкаетъ къ нему, сливается съ нимъ, чѣмъ болѣе его основанія отвѣчаютъ естественнымъ требованіямъ индивида, чѣмъ болѣе государство, употребляя выраженіе Аристотеля, представляетъ среду самоудовлетворяющую.

Существовавшія цивилизаціи самымъ фактомъ своего существованія доказываютъ что онѣ находились въ сродствѣ съ природою государства, ибо иначе онѣ не могли бы и осуществиться. Природа государства, какъ и существо цивилизацій, нравственноправовая, отсюда ихъ сродство и необходимость другъ для друга. Цивилизаціи, несодержащія въ себѣ ложныхъ началъ, противныхъ природѣ государства, могли бы дать ему вѣчное существованіе. Природа государства есть для общества индивидовъ то, что для индивида регулятивы: она держитъ въ своихъ предѣлахъ субъективную волю индивида. Природа государства не только не опредѣляется содержаніемъ цивилизаціи, но сама является началомъ опредѣляющимъ свободную дѣятельность человѣческаго духа, проявляющагося въ созданіи цивилизаціи. Всякая цивилизація должна стремиться встать въ гармоническія отношенія съ при-

родою государства и тѣмъ пріобрѣсти твердую точку для своего собственнаго развитія въ государствѣ и чрезъ государство.

Подъ природой государства мы разумѣемъ ту силу или тѣ силы, которыя соединяютъ всѣхъ членовъ государства въ одно политическое тѣло, живущее одною жизнью. Эти силы можно назвать интересами въ обширномъ смыслѣ (духовными и матеріальными), хотя это слово еще недостаточно обще и выразительно, п. ч. какъ-бы полагаетъ произволъ въ лицахъ преслѣдовать и не преслѣдовать ихъ, тогда какъ въ государствѣ та духовная цѣпь, которая связываетъ индивиды, есть интересы, изъ которыхъ иные дѣйствуютъ какъ силы. Такъ, напр., нѣкоторые духовные интересы дѣйствуютъ какъ силы, напр.— стремленіе участвовать въ духовной жизни націи, безъ участія въ которой индивидъ теряетъ лучшую часть своего бытія, проявляющуюся въ любви къ отечеству, въ патріотизмѣ, который есть не свободное проявленіе воли, но естественная потребность духовной природы человѣка. Другіе интересы, связывающіе индивида съ государствомъ, это интересы матеріальнаго свойства; индивидъ получаетъ въ государствѣ средства для матеріальнаго существованія. Эта часть интересовъ покоится на эгоистической сторонѣ человѣческой природы. Этими двумя родами интересовъ, дѣйствующихъ какъ силы, индивидъ связывается съ государственнымъ организмомъ, природа котораго однакоже, въ отличіе отъ природы индивида, исключительно духовная, не матеріальная. Оба эти рода интересовъ не могутъ быть отнесены къ числу цѣлей государства, ибо сами цѣли, которыя можетъ или должно избрать себѣ государство для осуществленія, опредѣляются его природою; оно не можетъ избрать себѣ цѣли, противныя его природѣ, не разрушаясь. Природа государства есть тоже самое, что сила сцѣпленія въ тѣлахъ: мы можетъ давать тѣламъ ту или другую форму, но лишь до тѣхъ поръ, пока эта сила существуетъ. Точно также государство можетъ принимать ту или другую форму, но лишь до тѣхъ поръ, пока не уничтожится сила сцѣпленія, соединяющая индивида съ государствомъ. Государство можетъ регулировать духовные и матеріальные интересы его членовъ, но не касаясь

источника духовной и матеріальной жизнедѣятельности индивидовъ, подавляя которые, само государственное тѣло мертвѣетъ и перестаетъ показывать признаки жизни.

Цивилицація въ своемъ первоначальномъ возникновеніи есть система идей, сложившаяся подъ направленіемъ регулятивовъ. Безъ всякаго сомнѣнія, эти прирожденные регулятивы стремятся привести цивилизаціи въ гармонію съ природою государства, направляя свободно-дѣйствующій духъ и волю къ признанію предустановленной гармоніи отношеній въ государствѣ. Цивилизація и государство находятся между собою въ тѣсномъ сродствѣ, такъ что раздѣльно они могутъ быть мыслимы, но не могутъ существовать. Цивилизація, въ смыслѣ системы идей, нуждаются въ государствѣ, какъ средствѣ осуществиться, и государство немыслимо безъ цивилизаціи. Но изъ этого, конечно, не слѣдуетъ, чтобы всѣ цивилизаціи не погрѣшали противъ природы государства; чтобы ихъ основанія, совпадая съ нею, образовали всегда крѣпкое и сильное политическое тѣло, исполненное безконечной жизненности. Если причиной паденія государствъ нельзя считать только дисгармонію между природой государства и цивилизацiей падавшихъ государствъ, то, безъ сомнѣнія, эта дисгармонія ускоряла значительно и преждевременно ихъ естественную смерть.

Таковы отношенія государства къ цивилизаціи. Каковы же отношенія цивилизаціи къ праву и права къ государству? Каждая цивилизація соприкасается съ государствомъ непосредственно чрезъ даваемое ей содержаніе прирожденному регулятиву права. Каждая цивилизація привноситъ съ собою въ государство систему права и систему морали, опредѣляя должное, могущее быть вынуждаемымъ и невынуждаемымъ. На право каждой цивилизаціи нужно смотрѣть какъ на центральный пунктъ, какъ на фактъ, въ которомъ собрано въ одну точку все, что она выработала. Если религіозныя и философскія основы цивилизаціи вліяютъ на опредѣленіе правовыхъ началъ, то поэзія, музыка, живопись, скульптура въ общихъ своихъ формахъ отражаютъ всегда ту жизнь, которая создана суще-

ствующими нормами права выражая или апоѳеозъ довольства ими или неудовлетворенія. Вся міровая исторія, въ сущности, сводится къ исторіи права, какъ высшему пункту цивилизаціи, заключающему въ себѣ сконценпрированно все ея содержаніе.

Главнѣйшія существенныя отношенія права и государства проявляются, съ одной стороны, въ опредѣленіи цѣли государства съ точки зрѣнія права и правъ индивида по отношенiи къ государству. Точка зрѣнія права не можетъ оыть примѣнила къ вопросу о томъ, кто можетъ быть единственно правомѣрнымъ субъектомъ государственной власти (одинъ, немногіе или всѣ), ибо, съ точки зрѣнія права, этотъ вопросъ можетъ быть рѣшенъ лишь относительно, то-есть тотъ или тѣ, которые наиболѣе въ данной странѣ и въ данномъ случаѣ способны вести государство къ его цѣли. Слѣдовательно, правовое здѣсь зависитъ отъ множества фактическихъ условій, и теоретическія опредѣленія здѣсь должны бы вращаться въ области различныхъ гипотезъ, которыя могутъ быть предметомъ самостоятельныхъ изслѣдованій, но не права, а политики. Точно также вопросы о правѣ государственнаго управленія такъ тѣсно связаны съ государственнымъ устройствомъ, что они могутъ быть лишь обсуждаемы въ связи съ послѣднимъ, и общее теоритическое опредѣленіе здѣсь также неумѣстно.

Наоборотъ, вопросы о цѣли государства, правахъ индивида, вообще о содержаніи, соединяемомъ съ идеей права, въ такой степени тѣсно связаны въ каждой цивилизаціи, что они не могутъ быть разсматриваемы отдѣльно, безъ ущерба для полноты и ясности въ пониманіи каждаго вопроса, а потому мы въ настоящемъ сочиненіи подъ отношеніями права и государства разумѣемъ задачу разсмотрѣть, какимъ образомъ различныя ученія, а отчасти и дѣйствительныя цивилизаціи относятся къ этимъ вопросамъ.

Разсмотримъ главные моменты развитія идеи права въ отношеніи этихъ трехъвопросовъ въ исторіи міровой цивилизаціи.

Въ древне-восточныхъ цивилизаціяхъ правовое установлялось волею Бога, опредѣлявшаго не только принципъ, но и всѣ

его слѣдствія. Въ индійской цивилизаціи Богъ, „котораго лишь одинъ разумъ можетъ понять, который не доступенъ органамъ чувствъ который не имѣетъ частей видимыхъ, вѣчный, душа всѣхъ существъ", для того чтобы опредѣлить различіе между дѣйствіями, раздѣлилъ справедливое и несправедливое и далъ каждому существу его особое назначеніе [1]. „Для сохраненія въ цѣлости своего творенія, высшее существо опредѣлило различныя занятія тѣмъ, которыхъ оно сотворило отъ своихъ устъ (брамины), своихъ рукъ (воиновъ), своихъ бедръ (ремесленниковъ и крестьянъ) и своихъ ногъ (судры)". Государство здѣсь имѣетъ цѣлью лишь сохраненіе установленнаго Богомъ порядка, посредствомъ наказаній. „Этотъ міръ, лишенный царей, погрузился бы въ хаосъ отъ порока; для того чтобы сохранить всѣ существа Богъ создалъ царя; онъ есть Божество въ формѣ человѣка" [2].

Здѣсь правовое и божественное совпадаютъ, но божество понимается лишь какъ могущая творческая сила, создающая порядокъ, по своему произволу. Справедливость здѣсь понимается не какъ элементъ самого Божества, но лишь какъ его произведеніе. Индійскій кодексъ не признаетъ самого по себѣ справедливаго, а понимаетъ подъ нимъ нѣчто установленное волей Божества. Гегель глубоко-вѣрно замѣтилъ, что индусъ, понимая матеріально божество, не отличаетъ въ немъ никакого нравственнаго начала; отсюда онъ существо самое развращенное. Въ силу отождествленія естественнаго и духовнаго (мощи Бога и его разума), индусъ не можетъ возвыситься до пониманія свободы. Индія есть страна произвола государства; но такъ какъ принципъ свободы здѣсь не существуетъ, то здѣсь невозможно никакое истинное государство [3].

Въ еврейской цивилизаціи правовое есть также воля Бога, но Богъ здѣсь понимается не только какъ творческо-разум-

---

[1] „Lois de Manou", livre I, §§ 7, 26, 28.
[2] Ib., livre V, §§ 3, 8.
[3] Hegel, „Philosophie der Geschichte".

ная сила, но какъ существо доброе и справедливое, котораго воля всегда сама въ себѣ добрая и справедливая (праведная). Слѣдовательно, право здѣсь является какъ тождественное съ добрымъ и справедливымъ. „Не давай, говоритъ Богъ, руки твоей нечестивому, чтобы быть свидѣтелемъ неправды; не слѣдуй за большинствомъ на зло и не рѣшай тяжбы, отступя, по большинству, отъ правды; и бѣдному не потворствуй въ тяжбѣ его“ [1]). Справедливое и доброе здѣсь являются независимыми отъ воли большинства, отъ произвола лица; оно существуетъ само по себѣ. Цѣль государства понимается здѣсь какъ осуществленіе добраго. „И сказалъ Господь Моисею, говоря: объяви всему обществу сыновъ Израилевыхъ и скажи имъ — святы будьте, ибо святъ Я, Господь вашъ“ [2]). Правовое здѣсь является тождественнымъ съ обязательнымъ; каждый имѣетъ право быть святымъ и обязанъ быть имъ. Богъ говоритъ: „не мсти и не имѣй злобы на сыновъ народа твоего, но люби ближняго твоего какъ самъ себя; не враждуй на брата твоего въ сердцѣ твоемъ“ [3]).

Такъ какъ правовое, доброе и справедливое здѣсь отождествляются, то ни государство здѣсь не имѣетъ опредѣленнаго назначенія, ни лицо—права въ смыслѣ сферы, въ предѣлахъ которой лицу было-бы дозволено примѣнять свою волю.

Основы права въ китайской цивилизаціи тѣ же, что и у евреевъ, это—обязанность, съ тою только разницей, что китаецъ находитъ эту идею въ разумѣ, тогда какъ еврей получилъ ее непосредственно отъ Бога. Правовое и справедливое китайская цивилизація отождествляетъ въ одномъ общемъ началѣ — „прямого“ находящагося въ ясномъ принципѣ разума, полученномъ отъ неба. „Прямое есть заключеніе чистаго разума, на-

---

[1]) „Исходъ“, гл. XXII, §§ 1—3.

[2]) „Левитъ“, гл. XX, § 2.

[3]) „Les quatre livres de la philosophie morale et politique de la Chine“, 1865 г. Trad. Panthae Ichoung, Joung 2 классическая книга „О неизмѣняемости среды“.

ходящагося въ состоянiи средины". Прежде чѣмъ радость, удовольствiе, гнѣвъ и печаль проникаютъ въ душу, состоянiе, въ которомъ она находится, есть состоянiе средины [1]). Это прямое, опредѣленное небомъ, установляетъ цѣль государства, именно какъ миръ и гармонiю всѣхъ въ цѣломъ. Для этой цѣли небо даетъ суверенитетъ одному лицу, но лишь до тѣхъ поръ, пока прямое будетъ цѣлью его дѣйствiй. По этой причинѣ государь долженъ постоянно бодрствовать надъ господствомъ въ себѣ принципа разума и добра [3]). Это господство одного надъ всѣми объусловливается закономъ разума, „ибо одинъ (добрый) человѣкъ опредѣляетъ судьбу имперiи", (то-есть въ состоянiи сдѣлать ее прямой). Этой цѣли государь легко достигаетъ, „опредѣляя правила нравственнаго поведенiя каждаго — прямой путь [2]) Въ отношенiи къ цѣлому индивидъ имѣетъ лишь обязанности, но не права, „Всякiй долженъ стремиться очищать себя отъ всѣхъ пятенъ; имѣть внѣшность чистую и приличную; опрятное платье; непозволять себѣ никакого дѣйствiя, никакого движенiя, противнаго установленнымъ обрядамъ—вотъ средства для того, чтобы истинно регулировать свою личность.

Въ китайской цивилизацiи, какъ справедливо замѣтилъ Гегель, индивидъ не сознаетъ себя свободнымъ, самимъ для себя существующимъ, но лишь частью цѣлаго (общей воли), дѣйствующей за индивида. Индивидъ даже не сознаетъ своей противоположности съ субстанцiей (общей волей). Общая воля дѣйствуетъ за индивида, а индивидъ спокойно, безъ размышленiя, преклоняется передъ ней" [4]).

Идея прямого, соединяя въ себѣ правовое и нравственное, сдѣлалась цѣлью государства, не опредѣливъ мѣста для свободы и для правъ индивида.

---

[1]) „Ta-Hio", „Великая наука" гл. X.
[2]) „Tchoung-Joung", гл. I, § 1.
[3]) Ib., гл. XX, § 13.
[4]) H e g e l, „Philosophie der Geschichte".

Въ персидской цивилизаціи, принявшей религіозное начало, выработанное мидійцами, Божество чрезъ Зороастра, является установляющимъ государственный порядокъ и власть.

Въ „Якнѣ", одной изъ книгъ Зендавесты, состоящей изъ вопросовъ Зороастра и отвѣтовъ Агурамоазды, говорится: „въ тѣхъ рѣчахъ, которыя сказалъ Агурамазда, содержатся три наставленія для вѣрующихъ, опредѣляются четыре рода занятій и пять начальствъ. Посредствомъ проведенія въ жизнь этихъ началъ все устроивается. Въ чемъ состоятъ главныя наставленія?—Хорошо думать, хорошо говорить, хорошо дѣлать. Какія главные роды занятій?—Жрецы, воины, земледѣльцы и ремесленники. Какія начальства, дарованныя Богомъ?—Домовладыка, старѣйшина колѣна, князь племени, царь страны, Заратустра [1]).

Здѣсь правовое отождествляется съ властью. Богъ устроилъ порядокъ и установилъ власть. Все что, онѣ соединенно предписываютъ, есть правовое; о свободѣ и правѣ индивида здѣсь нѣтъ и рѣчи.

Такимъ образомъ, всѣ вообще восточныя цивилизаціи, исключая еврейской, не только не указали особаго содержанія права, въ отличіи отъ нравственности, но и на нравственное вообще (справедливое, правовое, доброе) смотрѣли лишь какъ *на установленіе Бога, или разума, или властей*; не какъ на нѣчто неизмѣнное, соединенное съ существомъ Бога, но какъ на нѣчто произвольное.

Въ области права государственнаго здѣсь все сводится къ власти одного надъ всѣми даже не во имя государства, а въ силу того, что такимъ образомъ можетъ осуществляться прямое или святое, соединяющее въ себѣ и правовое, и справедливое, и доброе. Само государство здѣсь является средствомъ для осуществленія этого прямого или святого, простымъ орудіемъ воли Божества, все устанавливающаго и все опредѣляющаго. Царь имѣетъ абсолютную власть, н. ч. онъ есть чистое олице-

---

[1]) Send-a-vesta", т. II, гл. XIX.

твореніе прямого, не человѣкъ, а самъ дѣйствующій принципъ, какъ напр., у китайцевъ, а точно также у индусовъ. „Рожденіе брамина есть воплощеніе вѣчной справедливости", говорятъ законы Ману. Евреями правятъ пророки и цари, какъ идеалы святости. Въ законахъ Ману даже не говорится о назначеніи государства, а лишь о назначеніи царей; въ законахъ евреевъ говорится лишь о народѣ, но не о государствѣ. Вообще, всѣ эти цивилизаціи отождествляютъ государя и государство, исключая китайской, которая выдѣляетъ (понятіе) государя отъ государства.

Само бытіе государствъ, какъ отдѣльной духовной сущности, отличной отъ субъекта государственной власти, здѣсь даже не сознано. Здѣсь причина, почему восточные народы не имѣютъ исторіи; исторія можетъ сосредоточиваться лишь около государства, а не около индивида. Дѣянія царей еще не могутъ служить базисомъ исторіи.

Переходимъ къ развитію права и государства у классическихъ народовъ.

Въ греческой цивилизаціи, наоборотъ, выступаетъ государство, какъ нѣчто само по себѣ существующее, само въ себѣ имѣющее цѣль, какъ осуществленное доброе. Подобно тому, какъ восточныя цивилизаціи, (исключая индейской) все сводятъ къ волѣ Божества, для котораго люди и народы есть лишь средство, орудіе исполненія этой воли, точно такъ классическая цивилизація все сводитъ къ осуществленію наилучшаго государства, какъ къ осуществленію чистой идеи добра. Отличительная черта греческой цивилизаціи отъ восточной не состоитъ однако въ томъ, какъ нѣкоторые думали, что у грековъ религіозный элементъ менѣе цѣнится. „Греки смотрятъ на государство, справедливо говоритъ Шёманъ, какъ на учрежденіе боговъ, которые не перестаютъ наблюдать за нимъ. Глава государства у грековъ въ древнѣйшее время носилъ жреческій характеръ и соединялъ свои политическія функціи съ религіозными; даже въ позднѣйшее время никогда совѣщанія въ народномъ собраніи, никогда отправленіе должности или суда не совершалось безъ религіозныхъ обрядовъ и воззванія къ богамъ въ мо-

литвахъ и клятвахъ [1]). Отличительная черта ихъ та, что классическіе народы не выработали общей религіозной догмы и культа. Это отсутствіе общей догмы и культа создало впервые сферу духовной свободы, которой запечатлѣна вся греческая цивилизація. Блестящая философская, политическая и поэтическая литература грековъ есть выраженіе этой духовной свободы, свободы мысли. Но свобода мысли не есть еще свобода дѣйствія; этой свободы не знали греки, ибо государство грековъ не давало свободы индивиду въ смыслѣ независимости отъ власти государства въ извѣстныхъ предѣлахъ, да индивидъ и не сознавалъ возможности такой свободы. Практика и теорія здѣсь согласны. Не только спартанское законодательство, но и законодательсво свободныхъ Аѳинъ дозволяли такое регулированіе брачныхъ связей, приданаго, наслѣдства, домашней жизни женщинъ и т. д., которыя въ настоящее время, въ самомъ несвободномъ государствѣ, казались бы невѣроятнымъ деспотизмомъ. Но, несмотря на это, должно признать, что греки подошли близко практически къ идеѣ личной свободы. Личная свобода состоитъ изъ свободы мысли и свободы дѣйствія; греки осуществили лишь свободу мысли, т. е. сдѣлали половину дѣла.

Бросимъ взглядъ на характеръ этой цивилизаціи, какъ она отразилась въ умахъ ея лучшихъ представителей.

Греческая цивилизація, подобно восточнымъ, не отличаетъ идею права отъ идеи добра и справедливости по содержанію. Два великіе греческіе мыслителя, Платонъ и Аристотель, дающіе идеалы и дѣйствительность греческой цивилизаціи, совершенно согласны въ этомъ основномъ вопросѣ.

Платонъ въ своей знаменитой „Республикѣ" говоритъ лишь о справедливости, но не о правѣ, и эту идею находитъ вполнѣ достаточной для осуществленія наилучшаго государства.

Опредѣляя вѣрно содержаніе идеи справедливости, какъ регулятива,— въ воздаяніи каждому должнаго, Платонъ откры-

---

[1]) Schoemann, „Griechische Alterthüme", т. II, стр. 114, изд. 1854.

ваетъ въ этой идеѣ свойство устроить всякое общество, сдѣлать его цѣльнымъ, гармоничнымъ, подобно тому какъ эта идея дѣлаетъ цѣльнымъ и гармоничнымъ состояніе души каждаго, въ которомъ она господствуетъ [1]). Это ея свойство обнаруживается въ высшей степени, когда она примѣняется къ государству и примѣняется такимъ образомъ, что для трехъ родовъ государственной дѣятельности—именно, управленія, защиты и приготовленія пищи и одежды будутъ избраны, сообразно справедливости, люди, которые самой природой созданы для этихъ ролей. Государство, въ которомъ осуществилась идея справедливости, должно быть едино, то-есть, что въ немъ будетъ господствовать не воля людей, а принципъ, полное подчиненіе частей идеѣ цѣлаго; каждый будетъ въ немъ счастливъ не своимъ счастьемъ, а счастьемъ цѣлаго, и притомъ ни одна часть не будетъ господствовать надъ другими, нарушая гармонію цѣлаго [2]). Индивиды для Платона, сами по себѣ, внѣ ихъ пользы для государства, до такой степени лишены всякаго значенія, что индивиды нездоровые тѣломъ или больное духомъ извергаются изъ государства. „Эскулапъ, говоритъ Платонъ, предписываетъ леченіе лишь для тѣхъ, которые имѣя хорошее сложеніе и ведя умѣренную жизнь, только иногда впадаютъ въ физическую болѣзнь, леченіе которой можетъ ограничиваться средствами, не измѣняющими ни въ чемъ обыкновенное теченіе ихъ жизни, такъ что республика не терпитъ оттого никакого вреда. Что же касается лицъ радикально нездоровыхъ, то относительно ихъ Платонъ не считаетъ нужнымъ что-либо предпринять для того, чтобы продлить ихъ страданія или поставить ихъ въ состояніе давать государству себѣ подобныхъ гражданъ. „Что касается до тѣхъ, говоритъ Платонъ, которыхъ тѣло дурно сложено, то пусть они умираютъ и наказывать смертью тѣхъ, которыхъ душа естественно и неисправимо зла“ [3]). Дѣти плохого тѣлосложенія выбрасываются [4]).

---

[1]) „Республика“ Платона, кн. I.
[2]) Ib., кн. IV, тоже и кн. V.
[3]) Ib., кн. III.
[4]) Ib., кн. V.

Такимъ образомъ, по Платону, не государство существуетъ для индивидовъ, а индивиды для государства; государство имѣетъ цѣлью существованіе самого себя, какъ осуществленіе добраго.

Идея справедливости, по Платону, не самостоятельна; она зависима отъ идеи добраго. Идея же добраго существуетъ сама по себѣ и сама для себя (она есть Богъ); она не создается умомъ, но она сама даетъ уму свѣтъ, посредствомъ котораго онъ можетъ судить. Подобно тому какъ солнечный свѣтъ даетъ глазу возможность отличать цвѣта, а его теплота производитъ растительную жизнь природы, между тѣмъ какъ солнце само по себѣ, не есть ни цвѣтъ, ни живителаная сила, точно также и идея добра, когда она сообщается душѣ, она есть для нея какъ-бы свѣтъ, при помощи котораго она отличаетъ вещи; она все создаетъ какъ солнце, сама не имѣя ничего общаго съ созданнымъ [1]). Богъ Платона есть не лицо творящее, а творящее начало, холодный Богъ, безучастный къ ошибкамъ и слабостямъ людей, который не нисходитъ до нихъ, не помогаетъ имъ, но лишь требуетъ, чтобы они возвысились до него. По отношенію къ этой осуществляющейся идеѣ добраго въ государствѣ никто не можетъ предъявить никакого требованія, никакого права какъ и по отношенію къ непосредственному велѣнію Бога въ восточныхъ цивилизаціяхъ.

Аристотель хотя критикуетъ строй мыслей Платона, и стремится обособить право отъ справедливости, но полагаемое имъ содержаніе въ правѣ, въ сущности, нисколько не отдѣляетъ его отъ морали, не даетъ ему никакого особаго содержанія.

Аристотель какъ и Платонъ цѣлью государства ставитъ общее благо, но общее благо Аристотеля не есть только благо государства, отличное отъ блага индивидовъ, его составляющихъ. „Очевидно, говоритъ Аристотель, что наилучшее политическое устройство то, учрежденія котораго, даютъ возмож-

---

[1]) „Республика“, кн. VI.

ность каждому, кто бы онъ ни былъ, дѣйствовать какъ только для него лучше и жить такимъ образомъ счастливо" [1]. „Справедливое по отношенію къ государству, говоритъ въ другомъ мѣстѣ Аристотель, должно быть понято какъ равное, а равносправедливое есть то, что́ полезно какъ для цѣлаго государства, такъ и вообще для всѣхъ его гражданъ" [2]. Это „равное" въ государствѣ и есть для Аристотеля правовое. „Весь строй политической жизни, говоритъ онъ, держится на правѣ, а право само по себѣ есть ничто иное, какъ основа для критики справедливаго и несправедливаго" [3]. Послѣднее заключеніе указываетъ, что Аристотель считаетъ право какъ-бы элементомъ входящимъ въ понятіи справедливости. Справедливость, по Арестотелю, есть начало уравнивающее и воздающее. „Говорятъ восклицаетъ Аристотель, что справедливость есть относительное понятіе, опредѣляемое какъ вещью, такъ и лицомъ, что между равными должно быть равенство; но не должно упускать изъ виду того, относительно чего равенство, относительно чего неравенство [4]. Такимъ образомъ, должно думать, что, по Аристотелю, справедливое, какъ равное, есть право; справедливое, какъ воздающее, есть справедливость въ собственномъ смыслѣ. Право поэтому можетъ служить критикой справедливости, потому, что неравное выясняется тогда, когда равное опредѣлено. Такое пониманіе права ведетъ Аристотеля къ тому заключенію, что различные элементы въ государствѣ, какъ то лица, отличащіяся добродѣтелью, богатствомъ или знатностью, въ силу этихъ особенностей, не должны требовать себѣ какого-либо особаго положенія въ государствѣ, то-есть, съ точки зрѣнія Аристотеля, единственное правомѣрное государство должно быть лишь республикой демократической. И дѣйствительно, въ сущности, таковъ взглядъ Аристотеля, хотя онъ

---

[1] „Политика" Аристотеля, кн. IV, гл. 2.

[2] Ib., кн. III, гл. 7.

[3] Аристотель, „Политика", кн. I, гл. 1.

[4] Ib., кн. III, гл. 7.

[5] Ib., кн. III, гл. 1.

не выдерживаетъ его и дѣлаетъ многочисленныя отступленія, которыя затрудняютъ его точное пониманіе. Такъ, Аристотель признаетъ отличительнымъ свойствомъ гражданина право на участіе въ судѣ и совѣщаніи о дѣлахъ государства [1]), а такое участіе есть только въ республикѣ. Слѣдовательно, только въ республикѣ право осуществляется, слѣдовательно только она есть правомѣрное государство, ибо она даетъ только возможность бытію правомѣрныхъ гражданъ. „Государство, говоритъ Аристотель, есть общество людей равныхъ, соединившихся между собою съ цѣлью возможно-наилучшей жизни" [2]). „Равное участіе во всемъ, говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ,— вотъ что прекрасно и справедливо въ средѣ равныхъ, потому что это служитъ выраженіемъ ихъ равенства и сходства. Допускать же неравное для равныхъ и несходное для сходныхъ—противоестественно, а все противоестественное не прекрасно" [3]). Совершенно согласно съ этимъ Аристотель высказывается, что „правительственная власть скорѣе должна принадлежатъ большинству, чѣмъ людямъ наилучшимъ, которыхъ всегда бываетъ меньшинство, хотя въ этомъ мнѣніи, прибавляетъ онъ, и есть нѣчто затруднительное, но истина все же, кажется, на его сторонѣ [4]). Повидимому, Аристотель полагаетъ, что люди допускаютъ другія формы устройства, кромѣ республики, только потому, „чтобы какъ-нибудь жить, потому что жизнь сама по себѣ даетъ человѣку долю счастія" (кн. III, гл. 4). Изъ этихъ посылокъ, конечно, слѣдовало бы сдѣлать логическое заключеніе, что правомѣрно, чтобы всѣ въ государствѣ имѣли одинаковыя права по отношенію къ государству; но Аристотель подъ различными предлогами уклоняется отъ того логическаго заключенія, желая не ставить дѣйствительность внѣ права. Такъ въ одномъ мѣстѣ онъ доказываетъ, что такъ какъ не всѣ равно способны къ добродѣтели, то люди, преслѣдуя счастіе какъ

---

[1]) „Политика" Аристотеля, кн. III, гл. 7.
[2]) Ib., кн. IV, гл 7.
[3]) Ib., кн. IV, гл. 3.
[4]) Ib., кн. III, гл. 6.

цѣль жизни, устраиваютъ различно и свою жизнь, то-есть даютъ государству различныя формы. Или, говоря о равенствѣ равныхъ, прибавляетъ, что „лучшій имѣетъ право на повиновеніе" [1]). Далѣе, этотъ же принципъ долженъ былъ бы повести Аристотеля къ тому, чтобы признать за всѣми право на гражданство въ государствѣ, не различая происхожденія и занятій. Но Аристотель, какъ грекъ, снова отступаетъ отъ этого слѣдствія своего принципа. Не греки, варвары, не могутъ быть гражданами, а должны быть рабами потому будто-бы, что они способны только къ тѣлесному труду и нуждаются необходимо въ духовномъ руководителѣ, въ властелинѣ для ихъ собственной пользы [2]). Чтобы удержать принципъ, Аристотель такимъ образомъ приравниваетъ не грековъ къ животнымъ. Наконецъ, Аристотель не допускаетъ, совершенно наперекоръ своему принципу права, чтобы лица, занимающіяся ремеслами, были гражданами, участниками въ судѣ и управленіи [3]).

Невѣрный анализъ сдѣланнаго Аристотелемъ содержанія, заключающагося въ идеѣ права, заставилъ его сдѣлать многія исключенія. Но если бы Аристотель и провелъ безбоязненно свой взглядъ, то-есть, сообразно своей идеѣ права, призналъ бы полную, въ современномъ смыслѣ, демократію единственно правомѣрнымъ государствомъ, то и тогда онъ не исчерпалъ бы содержанія своей идеи: его идея должна бы вести его къ равенству имущества каждаго въ государствѣ. И дѣйствительно, при своемъ воззрѣніи на право Аристотель, критикуя Платоновъ коммунизмъ, не находитъ его неправомѣрнымъ, а лишь неудобнымъ. Такимъ образомъ, Аристотель, въ сущности, приходитъ къ тому же полному поглощенію индивида въ государствѣ, права въ морали, какъ и Платонъ. Но за нимъ остается заслуга, что онъ созналъ необходимость выдѣленія права изъ морали.

Такимъ образомъ, и въ греческой цивилизаціи, какъ и въ

---

[1]) Ib., кн. IV, гл. 3 и 7.
[2]) „Политика", кн. I, гл. 1.
[3]) Ib., кн. III, гл. 3.

восточныхъ цивилизаціяхъ, въ теоретической мысли начало права сливалось, пропадало въ общемъ нравственномъ началѣ.

Совершенно другую противоположную крайность представляетъ римская цивилизація. Здѣсь въ первый разъ творящимъ, дѣятельнымъ началомъ является не воля Бога или государства, но дѣятельная сила индивида, несущая съ собой въ его сознаніи, какъ особое начало, право, развивая въ немъ исключительно идею необязательнаго, дозволенность требовать, вынуждать. Одна изъ существенныхъ особенностей права обнаруживается дѣйствительно съ момента сознанія лицомъ себя свободнымъ и самодѣятельнымъ. Оба эти элемента необходимы для права, какъ условіе его обнаруженія. При отсутствіи личной свободы отношенія между индивидами въ обществѣ и государствѣ могутъ быть опредѣляемы лишь идеей обязанности. Безъ самодѣятельности лица право не могло бы явиться: оно было бы дремлющимъ, непроявляющимся. Едва ли можно сомнѣваться, что въ правѣ, кромѣ элемента объективнаго, независимо отъ личной воли, божественнаго, чисто нравственнаго начала, присутствуетъ элементъ личный, ничѣмъ неопредѣляемый воли въ противоположность идеѣ обязанности, исключающей всякій личный элементъ. Послѣдній изъ этихъ элементовъ необходимъ для появленія права. Наоборотъ, римляне начали съ субъективной воли, съ дѣятельной силы индивида, и создали право, хотя въ такой мѣрѣ грубое, что они сами говорили: „summum jus—summa injuria".

„Основы римскаго права, говоритъ Игерингъ, вытекаютъ изъ принципа, что субъективная воля, покоящаяся на идеѣ того, что индивидъ носитъ основы своего права въ себѣ самомъ, въ своемъ правовомъ чувствѣ и своей дѣятельной силѣ а потому, относительно осуществленія его, онъ долженъ полагаться на себя самого, на свою дѣятельную силу" [1]). Что дѣятельная сила создаетъ что пріобрѣтатъ, за что борется—всему она сообщаетъ право. Она проявляется во внѣшнемъ мірѣ, но въ себѣ самомъ поситъ

---

[1]) „Geist der Römischen Rechts", ч. I, изд. 1866, стр. 106.

основанія своего права. Мечъ и копье—вотъ древнѣйшіе символы права. Пріобрѣтеніе состоитъ въ capere. Собственность для римлянъ то, что взято рукой, manu-captum, mancipium; онъ самъ есть лишь берущій, herus. Даже брачный церемоніалъ совершается при копьѣ. Такъ, при обрученіи женихъ касался копьемъ невѣсты (coelibaris hasta). Дѣятельная сила, власть являются здѣсь основой права, справедливо выражается Игерингъ, воззрѣніями котораго мы пользуемся.

По отношенію къ этому самодѣятельному индивиду римское государство не есть, подобно греческому государству, независимый, все регулирующій субъектъ. Такого государства римляне не знали. Для нихъ государство есть самъ народъ, сумма всѣхъ индивидовъ. Воля государства — воля всѣхъ индивидовъ; законъ—договоръ, посредствомъ котораго они обоюдно себя обязывали къ извѣстнымъ дѣйствіямъ. Право въ объективномъ смыслѣ, отсюда (изъ договора) вытекшая, обязанность всѣхъ. Это государство не имѣетъ никакой власти надъ дѣятельностью индивидовъ внѣ опредѣленной имъ самимъ сферы: Jus publicum privatorum pactis mutari non potest. Не государство здѣсь является источникомъ права, но самъ субъектъ, его воля, его дѣйствіе. Государство невластно надъ правомъ индивида. Индивиды лишь ставятъ созданное ими право подъ защиту государства.

Таковы начала, въ которыхъ явилось право въ исторіи. Оно составляетъ величайшую заслугу римской цивилизаціи, бѣдной въ другихъ отношеніяхъ. Но это право, лишенное объективнаго начала, допускаетъ грубый, возмутительный произволъ не только съ вещами, но и съ лицами, какъ въ отношеніяхъ между отцомъ и всѣми, находящимися въ его власти, между господиномъ и рабомъ, такъ и полнѣйшій произволъ въ распоряженіи имуществомъ. Необходимо было, чтобы личныя субъективныя начала права были построены на фонѣ широкихъ нравственныхъ началъ, который указалъ бы субъективному произволу опредѣленныя границы. Этотъ недостающій фонъ пополняется съ христіанской цивилизаціей.

Христіанство, какъ основа новой цивилизаціи, отличается, въ своихъ отношеніяхъ къ государству, одинаково отъ основъ какъ восточной, такъ и греко-римской цивилизацій. Отъ восточной цивилизаціи оно отличается тѣмъ, что не опредѣляетъ формъ и учрежденій государства, допуская полную свободу индивидуальной самодѣятельности народа. Отъ греко-римской цивилизаціи оно отличается тѣмъ, что даетъ дѣятельности индивида возвышенный, цѣлостный, строго-опредѣленный нравственный идеалъ, который нетолько не противорѣчитъ полному развитію сознанія, но есть глубочайшее и полнѣйшее выраженіе истинъ нашего духа. Тогда какъ классическая цивилизація, развиваясь, невольно стала въ противорѣчіе съ моралью, вытекшей изъ политеизма, новая цивилизація ничего не можетъ дать возвышеннѣе христіанской морали. Писатели, стоящіе въ настоящее время въ оппозиціи къ христіанству, опровергая его догмы, по-своему разсказывая его исторіи, не могутъ дать ничего возвышеннѣе и законченнѣе его морали.

Съ другой стороны, оно имѣетъ сходство съ восточной и греко-римской цивилизаціями. Съ восточной цивилизаціей оно имѣетъ то сходство, что его догма и нравственное ученіе столь же полны и закончены. Съ греко-римской—то основное сходство, что не стѣсняетъ ни свободы духа, ни свободы дѣятельности. Оно въ своей морали даетъ въ руки каждаго нравственный компасъ, опредѣляя полную свободу жить и дѣйствовать. Величайшая сторона христіанской морали заключается въ томъ, что она соединяетъ въ себѣ указаніе на недосягаемые идеалы, стремленіе къ нимъ ставитъ въ обязанность каждаго и въ то же время степень достиженія ихъ соразмѣряетъ съ силами каждаго. Основа христіанской морали есть любовь къ ближнему и любовь Бога тоже въ ближнемъ. Изъ этой основной идеи вытекаютъ всѣ другія, какъ: безконечное милосердіе, смиреніе, терпѣніе, отреченіе отъ семейства и имущества. Но эти безконечные идеалы обязательны лишь для стремящагося къ совершенству; но для немощныхъ обязательны лишь заповѣди: не убій, не прелюбодѣйствуй, не крадь, не лжесвидѣтельствуй, почитай отца и матерь, люби ближняго (ев. Матѳея, г. 19). Такая

двойственность заповѣдей, не устрашая лица, уничтожаетъ возможность всякаго самодовольства и фарисейства, ибо исполнить идеалъ совершенства никто не можетъ, кромѣ Бога (Мат., гл. 19, 26). Съ другой стороны, никто не можетъ выбрать себѣ легчайшій идеалъ, отказаться отъ стремленія къ совершенству. „Кто любитъ отца или мать, говоритъ Христосъ, болѣе Меня, тотъ недостоинъ Меня. Сберегающій душу свою потеряетъ ее“ (Мат., гл. 10, 37—39). Совершенство, въ предѣлахъ возможнаго для каждаго, поставлено въ обязанность (см. притчу „о талантахъ“). „Будьте совершенны, какъ совершенъ Отецъ вашъ небесный“ (Мат., гл. V, 48).

Христіанство даетъ идеалъ безконечно-высокій, но не связываетъ жизни никакими предписаніями, не связываетъ духа въ его свободѣ изслѣдованія. „Къ свободѣ призваны вы, братья, говоритъ ап. Павелъ; только бы свобода ваша не была поводомъ къ угожденію плоти (Посл. къ галат., гл. V, 13). „Духа не угашайте, все испытывайте, хорошаго держитесь (Посл. къ ѳессалон.). „Законъ положенъ не для праведниковъ, но для беззаконныхъ“ (Посланіе къ тимоѳ).

Христіанство, не опредѣляя правовыхъ отношеній и давая полную свободу мысли, стремящейся отыскать истину, создало цивилизацію, полную разнообразныхъ теорій о правѣ и государствѣ и разнообразнѣйшихъ формъ государствъ. Укажемъ кратко на главные пункты развитія христіанской цивилизаціи.

Значеніе христіянства въ дѣлѣ развитія права и государства современныхъ народовъ все еще недостаточно понято, не смотря на заслуги въ разъясненіи этого вопроса двухъ знаменитыхъ писателей нашего вѣка, Гизо и Лорана.

Три великія начала отличаютъ цивилизацію новыхъ народовъ какъ отъ древне восточныхъ цивилизацій, такъ равно и отъ классическихъ. Эти начала слѣдующія.

Въ 1-хъ, каждый человѣкъ признанъ лицомъ, имѣющимъ въ себѣ самомъ особое назначеніе, существующимъ прежде всего для себя самого, а потому имѣющимъ право на сферу свободы даже отъ всерегулирующей власти государства.

Во 2-хъ, свобода мысли сознана какъ необходимое условіе существованія и развитія государствъ.

Въ 3-хъ, всякій трудъ объявленъ и сознанъ какъ равнопочетный, такъ что ни одинъ родъ труда не можетъ унижать человѣка въ государствѣ.

Спрашивается: этими тремя началами новыхъ цивилизацій кому мы обязаны? нравамъ и идеямъ германцевъ отвѣчаютъ Монтескье, Гизо, Лоранъ.

Лоранъ много говоритъ объ обновляющемъ началѣ, внесенномъ германцами въ цивилизацію, повторяя и развивая мысли Гизо, высказанныя имъ въ его сочиненіяхъ о исторіи цивилизаціи въ Европѣ и Франціи. Но справедливо-ли приписывать германцамъ особенность, которая въ большей или меньшей степени характеризуетъ всѣ первобытные народы? Достаточно познакомиться съ сочиненіями Вайца [1]) и Клемма [2]), чтобы убѣдиться, что то, что Тацитъ говоритъ о нравахъ германцевъ еще можно найти въ болѣе рѣзкихъ чертахъ въ нравахъ индійцевъ и малайцевъ. Духъ индивидуальной независимости, характеризовавшій первобытныхъ германцевъ, равно характеризуетъ всѣ первобытные народы и, вѣроятно, отличалъ также и древне-восточные, какъ и классическіе народы въ ихъ доцивилизаціонномъ состояніи. Но съ развитіемъ цивилизаціи онъ пропадалъ, уничтожался. Почему это? Потому что древнія цивилизаціи не могли иначе дисциплинировать общество, какъ отнимая у его членовъ свободу индивидуальную. Наоборотъ, христіанство не уничтожило, а укрѣпило эту естественную черту первобытныхъ обществъ. Христіанство учитъ, что каждая душа имѣетъ индивидуальное назначеніе и бытіе какъ въ этой, такъ и въ будущей жизни; что настоящая жизнь есть лишь приготовленіе къ будущей. Отсюда само собою вытекало слѣдствіе, что ни государство, ни какая бы то ни была вообще власть не могутъ отнять у индивида это Богомъ данное ему независимое бытіе, а, наоборотъ,

---

[1]) „Antropologie der Natuvöllker“.
[2]) „Cultur geschichte“.

должны уважать его, охранять отъ покушеніи какихъ-либо соціальныхъ силъ или элементовъ, поработить и уничтожить самостоятельность индивида. Только въ христіанствѣ всѣ люди предъ Богомъ равны, не взирая на ихъ различное назначеніе въ обществѣ и личные таланты; заслуга каждаго опредѣляется лишь его дѣятельностью. „Бо́льшой между вами пусть будетъ всѣмъ слугой", говоритъ Христосъ. Ап. Павелъ говоритъ: „Дары различны, а духъ одинъ и тотъже; и служенія различны, а Господь одинъ и тотъже.... Одному дается духомъ слово мудрости, другому слово знанія, тѣмъже духомъ.... дары испѣленія, вспоможенія, управленія, даръ языкознанія.... Ибо какъ тѣло одно, но имѣетъ многіе члены, и всѣ члены одного тѣла, хотя ихъ и много, составляютъ одно тѣло такъ и Христосъ.... Богъ расположилъ члены, каждый въ составѣ тѣла, какъ Ему было угодно. Не можетъ глазъ сказать рукѣ: ты мнѣ не надобна; или голова ногамъ: вы мнѣ не нужны, дабы не было раздѣленія въ тѣлѣ, а всѣ члены одинаково заботились другъ о другѣ (посланіе къ коринѳянамъ, гл. XII).

Въ этихъ, и только въ этихъ великихъ основахъ христіанства нужно искать основъ для развившагося права индивида въ новомъ обществѣ.

Свобода мысли, какъ право, имѣетъ также источникомъ христіанство. Я не хочу повторять того, чтоуже сказано выше, именно, что стремленіе къ совершенству, обязанность „испытывать что благоугодно Богу" (ап. Павелъ къ ефесеянамъ) и „все испытывать". „Духа не угашать" (первое посланіе къ ѳессалоникійцамъ) поставлена христіанствомъ, а въ ней лежало право свободы мысли, — право которое Лютеру и протестанству обязано приложеніемъ къ жизни.

Третіе великое начало—уваженіе къ труду,—также кроется въ христіанствѣ. Выше мы видѣли, что въ индійской цивилизаціи самъ Богъ опредѣлилъ, какія занятія нужно считать чистыми и какія позорными. Греки и римляне считали ремесла и торговлю позорнымъ трудомъ, могущимъ занимающихся имъ лишать права гражданства. Но въ христіанствѣ каждый

получаетъ особое назначеніе, и трудъ каждаго равно почтененъ, равно благословенъ Богомъ.

Наконецъ, цѣль новаго государства — развитіе индивидуальной свободы — постановлена христіанствомъ, что прямо уже вытекаетъ изъ вышесказаннаго.

Такимъ образомъ идеи права и государства получили чрезъ христіанство новое содержаніе. Христіанское государство, въ силу этого, рѣзко разнится и отъ восточныхъ, и отъ классическихъ.

Въ восточныхъ цивилизаціяхъ человѣкъ былъ лишь только механическое орудіе въ рукахъ Бога, который точно опредѣлилъ его жизнь; отсюда даже не было нужды въ сознаніи государства, какъ чего-то отдѣльно существующаго. Достаточно было организовать власть намѣстника Бога на землѣ и подчинить ей вполнѣ индивида. Божественное въ людяхъ было понято какъ осуществленіе неизмѣнной воли; идея прогресса была неизвѣстна, а потому свобода была излишня. Восточныя государства по основному своему принципу необходимо деспотіи.

Въ классической цивилизаціи обоготворено государство. Оно только есть развивающееся доброе, осуществляющееся этическое. Отсюда прямо вытекало, что индивидъ самъ для себя не существуетъ, а существуетъ само для себя лишь государство. По отношенію къ государству индивидъ ничто, существо безправное.

Въ христіанствѣ государство потеряло абсолютное значеніе. Оно есть уже не доброе въ себѣ, а лишь моментъ въ развитіи духа, совершающагося не въ государствѣ, а въ индивидахъ. Отсюда прямой шагъ къ мысли о границѣ государственной власти, къ праву индивида. „Христіанство, какъ справедливо говоритъ Арнсъ, поставило человѣка въ прямое отношеніе къ Божеству и высоко его подняло надъ всѣмъ конечнымъ, земнымъ. Ставя человѣчество выше государства, человѣка выше гражданина, оно въ своей религіозно-общественной и церковной организаціи дало доказательство, что могутъ быть жизненные принципы и общественные союзы, которые не созданы государ-

ствомъ, не есть его учрежденія, хотя и находятся подъ его властью, которые подлежатъ, съ внѣшней стороны, его правовому регулированію, но не состоятъ къ нему въ непосредственномъ подчиненіи и въ своей дѣятельности выходятъ за границы государства".

Такъ какъ въ до-христіанскихъ цивилизаціяхъ божественное понималось лишь какъ воля проявляющаяся въ цѣломъ государствѣ или въ Богомъ установленныхъ властяхъ, то весьма понятно, что они совершенно не могли выдѣлить правовое отъ добраго и справедливаго, ибо идея права только въ лицѣ и чрезъ лицо и получаетъ полноту, ясность и независимое содержаніе. Но въ христіанствѣ Богъ вступаетъ въ сношенія прямо съ лицемъ; государство земное не есть въ немъ цѣль въ себѣ, а только средство, временный порядокъ; оно не можетъ осуществить доброе, ибо доброе въ христіанствѣ осуществляется лишь свободной волей индивида. Слѣдовательно, доброе, справедливое осуществляется не въ государствѣ, а въ индивидѣ, а потому индивидъ есть самостоятельное, святое бытіе, для охраны котораго ему дается святое начало—право.

Тогда какъ древнія цивилизаціи (исключая римской) признавали въ правѣ лишь ту его объективную сторону, которой оно близко примыкаетъ къ идеямъ добра и справедливости, христіанство, религія свободы, открыло въ немъ начало свободы, личной независимости, начало субъективное, и тѣмъ рѣзко отдѣлило его отъ началъ добра и справедливости въ самой идеѣ, не лишивъ однако права нравственнаго содержанія, какъ это сдѣлали римляне.

Укажемъ главные моменты въ исторіи развитія христіанской цивилизаціи.

Такихъ моментовъ до сихъ поръ четыре: образованіе папства, реформація, появленіе англо-французскаго матеріализма, появленіе германскаго пантеизма.

Замѣчательные западные писатели придаютъ папству большее значеніе въ развитіи европейской цивилизаціи. „Побѣда папства, говоритъ Лоранъ, была побѣдой духа надъ матеріей. Если бы короли одержали побѣду надъ папами въ ту эпоху, когда они сами были ничто иное какъ вожди феодальной аристократіи, то это не послужило бы на пользу человѣчества; тог-

да мы бы увидѣли человѣческій родъ обращеннымъ въ дикихъ животныхъ. Тріумфъ папства спасъ будущность Европы" [1]. Правда, Лоранъ приписываетъ папству преходящее значеніе, необходимое лишь для эпохи, въ которой народы находились въ умственномъ и нравственномъ дѣтствѣ. Но папство не прекратилось съ эпохой дѣтства народовъ. Чтобы безпристрастно оцѣнить его значеніе, нужно взвѣсить не только относительную пользу, которую оно приносило когда-то, но и тотъ великій вредъ, который оно принесло европейскому обществу, изказивъ христіанскую доктрину, обративъ христіанство изъ религіи свободнаго развитія—въ религію личнаго авторитета, помѣшавъ католическимъ народамъ черпать вдохновеніе изъ безконечнаго содержанія свящ. Писанія, обративъ даровитую романскую расу въ духовныхъ автоматовъ и заставивъ ее искать въ матеріализмѣ духовной пищи.

Исторія духовнаго развитія европейскаго общества въ этотъ до-реформаціонный періодъ сосредоточивается на трехъ пунктахъ: съ одной стороны, на борьбѣ противъ папскаго авторитета во имя духа христіанской доктрины; съ другой стороны, на борьбѣ порабощеннаго населенія за свободу и гражданскія права съ феодализмомъ на материкѣ Европы, и на борьбѣ за гражданское и политическое право участія въ государственной власти въ Англіи, Швейцаріи, Нидерландахъ и Италіи. Побѣда всюду, въ большей или меньшей степени, остается на сторонѣ порабощенныхъ; свобода лица, свобода и почетность труда есть великій результатъ въ исторіи права этой эпохи.

Вторая реформаціонныя эпоха возобновляетъ борьбу за свободу мысли и доводитъ ее до конца, но не во всей Европѣ; романскія племена остаются на сторонѣ авторитета и католицизма. Результатомъ реформы является блестящій періодъ умственной и политической жизни въ странахъ, принявшихъ реформацію. Замѣчательнѣйшіе изъ современныхъ политическихъ писателей, Гизо, Галламъ, Кинэ, справедливо доказы-

---

[1]) „La Papauté et l'empire" т. VI, etud'овъ стр. 55.

ваетъ, что протестантизмъ, въ особенности кальвинизмъ были чрезвычайно благопріятны для развитія свободы [1]). Кинэ посвятилъ доказательству этого положенія два тома своего сочиненія „La révolution". Кинэ доказываетъ, что именно протестантизмъ а не свобода религіи могли способствовать развитію свободныхъ учрежденій. „Не представляйте себѣ, говоритъ Кинэ, что вы произведете глубокое измѣненіе въ государствѣ тѣмъ только, что вы провозгласите свободу культа, ибо нѣтъ ничего легче, какъ превратить это чудо въ пустое слово; правительства напрасно страшатся ея: она ни въ чемъ не измѣняетъ темперамента націи. Въ народѣ, въ которомъ всѣ вѣрятъ въ одно и тоже, и гдѣ никто не имѣетъ намѣренія измѣнить вѣру, дать свободу вѣроисповѣданія—это значитъ ничего не дать.... Если бы Лютеръ и Кальвинъ ограничились лишь введеніемъ свободы культа, они не произвели бы и тѣни религіозной революціи. Что же они сдѣлали?—Вотъ-что: осудивъ прежнія религіозныя учрежденія, они приняли другія и на нихъ построили новыя общества. Только этимъ путемъ народы, принявшіе реформацію, измѣнились не во внѣ только, но въ душѣ,—единственная революція, которая заслуживаетъ этого имени. Почему удалась англійская революція? спрашиваетъ себя Кинэ. Я оввѣчаю: потому, что она была освящена революціей религіозной" [2]).

Реформація принесла съ собой почти всюду, исключая Германіи, политическія права лицу или, по крайней мѣрѣ, увѣнчала движеніе предшествующей эпохи.

Третья эпоха есть періодъ развитія сенсуализма или матеріализма. Это умственное броженіе, начавшись въ Англіи, нашло себѣ благодарную почву лишь во Франціи. Здѣсь мыслящіе люди, вмѣсто того чтобы увидѣть мертвящій элементъ лишь въ католицизмѣ, увидѣли его въ религіи, въ признаніи Бога вообще. Они стали искать руководящихъ началъ для ре-

[1]) Гизо. „Истор. англ. революціи". Введеніе. Hallam., „Constit. history of Engl".

[2]) „La révolution", т. I, стр. 151, 155, изд. 1866 года.

гулированія жизни въ субъективной волѣ народа, обоготворяя народную волю, народный суверенитетъ. *Но въ народной волѣ нѣтъ ничего, что не положено туда изъ сознаннаго содержанія нравственныхъ регулятивовъ.* Плодомъ этого направленія явилось множество безплодныхъ революцій въ средѣ романскихъ племенъ,—революцій, разшатавшихъ безъ результата государство этихъ племенъ. Сенсуалистическо-матеріалистическія ученія противны природѣ государства, ибо польза, интересъ, взятые какъ верховный принципъ, разъединяютъ, а не соединяютъ членовъ государства въ одно цѣлое.

Четвертый моментъ есть появленіе германскаго скептицизма и пантеизма. Внѣшнимъ образомъ этотъ періодъ отличается блестящей духовной культурой, но онъ привелъ къ тяжелымъ и горькимъ результатамъ современной философіи Гартмана. Идея Бога, понятого не какъ лицо, а какъ начало, само себя не сознающее и безцѣльно-двигающееся, ибо не двигаться оно не можетъ, въ сущности, мало разнится отъ матеріалистическаго понятія силы. Пантеисты забыли великія слова Христа, что только „Онъ есть дверь и путь къ Отцу", что „никто не приходитъ къ Отцу, какъ только чрезъ Него" (Іоаннъ, гл. 14), т. е. только чрезъ Его ученіе мы можемъ познать божественное. Царствующій въ настоящей Германіи матеріализмъ есть дурной предвѣстникъ, ибо, какъ я говорилъ выше, матеріализмъ есть банкротство мысли.

Вѣрю и надѣюсь, что мы можемъ открыть въ духѣ новое содержаніе и вывести новые результаты изъ новаго содержанія, найденнаго въ идеѣ права, когда мы перестанемъ принимать плоды истощенія европейской мысли за послѣднія слова науки. Если теперь намъ кажутся невозможными новыя формы права и государства, то это неудивительно, ибо все, что не открыто въ духѣ, кажется какъ-бы не существующимъ, не возможнымъ. Ученый египтянинъ столь же мало былъ бы способенъ предвидѣть греческую цивилизацію, какъ ученый римлянинъ—европейскую.

Примѣчаніе. Дозволеніе свободы мысли въ христіанствѣ не противорѣчитъ съ требованіемъ стогаго подчиненія власти, ибо прогрессъ можетъ совершаться лишь въ порядкѣ.

ОТДѢЛЪ II.

Реалистическія ученія о государствѣ и идеализмъ въ объясненіи законовъ, управляющихъ исторіею.

(Критика основаній, обусловливающихъ возможность соціологіи).

ОБЩІЙ ХАРАКТЕРЪ РЕАЛИСТИЧЕСКИХЪ УЧЕНІЙ.

Общая черта всѣхъ реалистическихъ ученій о правѣ и о государствѣ та, что они отрицаютъ право, какъ начало самостоятельное, независимое отъ воли людей или отъ воздѣйствія на нее со стороны какихъ-либо внѣшнихъ ей силъ, и смотрятъ на право и государство какъ на результатъ различныхъ условій, среди которыхъ живутъ люди, какъ то: во 1-хъ, вляній внѣшней природы, среди которыхъ поставлено государство; во 2-хъ, законовъ пріобрѣтенія и распредѣленія богатствъ, признавая за ними независимость отъ воли людей; въ 3-хъ, законовъ, управляющихъ развитіемъ мысли; въ 4-хъ, особенностей народной организаціи; въ 5-хъ, въ началахъ, которыя человѣкъ, помимо идеи права, собственною волею можетъ дать себѣ. Изъ этихъ основаній развились четыре школы: натуралистическая, экономическая, позитивная и психологическая. Общее ихъ свойство то, что онѣ отвергаютъ существующія въ человѣческомъ духѣ

общіе регулятивы, заключающіеся въ идеяхъ, а разсматриваютъ законы государствъ, какъ обусловленныхъ исключительно этими, внѣ идеи права, дѣйствующими силами. Эти четыре ученія есть единственно возможныя основанія для соціологіи, то-есть науки, претендующей открыть неизмѣнные законы общественныхъ явленій, а потому, разсматривая ихъ, мы будемъ разсматривать возможность самой соціологіи.

ГЛАВА I.

Школа натуралистическая.

Въ чемъ можетъ обнаруживаться вліяніе природы на человѣка. — Воззрѣнія Аристотеля, Платона, Бодина, Монтескье на вопросъ о вліяніи природы на человѣка.—Критика Карла Конта воззрѣній Монтескье.—Новые выводы Цахаріэ.—Теоріи Пданты, Франца и Стронина, переносящіе законы, управляющіе внѣшней природой, на исторію.

Съ давняго времени вліяніе природы на человѣка обращало на себя вниманіе мыслителей. Безъ всякаго сомнѣнія, внѣшняя природа, среди которой стоитъ государство, можетъ, до извѣстной степени, благопріятствовать или неблагопріятствовать развитію духовныхъ началъ человѣка, способствовать или мѣшать развитію той или другой ихъ стороны. Но вопросъ заключается въ томъ: оказываетъ ли природа какое-либо опредѣленное вліяніе на мышленіе и характеръ человѣка, и имѣетъ ли человѣкъ въ своей духовной природѣ средства ограничивать и побѣждать вліяніе внѣшней природы? Только доказавъ, что природа вліяетъ безусловно и опредѣлительно на духовную дѣятельность человѣка, натуралистическая школа имѣла бы право объяснить государственное законодательство, какъ результатъ природныхъ условій, въ которыхъ стоитъ государство. Доказать это было бы возможно, лишь приведя факты, убѣждаю-

щіе, что при извѣстныхъ условіяхъ климата, почвы и естественныхъ произведеній всегда возникало одинаковое или даже только сходное государственное устройство, одинаковое или даже только сходное законодательство, опредѣляющее отношенія членовъ государства.

Уже Аристотель сдѣлалъ нѣкоторыя замѣчанія о вліяніи климата. „Мы видимъ, говоритъ онъ, что народы, живущіе въ холодномъ климатѣ, даже въ Европѣ, хотя исполнены отваги, но бѣдны умственными и художественными способностями, потому, хотя по бо̀льшей части они остаются независимыми, но, лишенные политическаго смысла, не въ состояніи властвовать. Азіатскіе же народы, напротивъ, хотя одарены умственными силами и способны къ искусствамъ, но лишены смѣлаго духа. Только греки, занимая средину между европейцами и азіатцами, соединяютъ въ себѣ натуральныя особенности тѣхъ и другихъ: они храбры и умственно развиты“ [1]). Даже идеалистическій Платонъ не оставилъ безъ вниманія вліяніе климата. „Не нужно забывать, говоритъ Платонъ, что не всѣ мѣстности одинаково удобны для того, чтобы сдѣлать людей лучшими или худшими; не должно, чтобы законы были въ противорѣчіи съ климатомъ. Въ иномъ мѣстѣ люди отличаются характеромъ вспыльчивымъ, сварливымъ по причинѣ вѣтровъ всякаго рода и страшной жары, которая царствуетъ въ той землѣ, которую они занимаютъ. Въ другихъ мѣстахъ излишество воды производитъ такое же слѣдствіе. Въ иныхъ мѣстахъ характеръ растеній, производимыхъ землею, вліяетъ не только извѣстнымъ образомъ на тѣло, ослабляя его, но и на душу, производя вышеуказанныя слѣдствія. Изъ всѣхъ странъ наиболѣе благопріятны для развитія добродѣтели тѣ, гдѣ царствуетъ — *я не могу опредѣлить* — какой-то божественный духъ, говоритъ Платонъ“ [2]).

Оба великіе мыслители древности говорили объ этомъ предметѣ вскользъ, мимоходомъ, не придавая ему особаго значенія. Платонъ пользуется силами природы для объясненія не-

---

[1]) Аристотель, „Политика“, кн. IV, гл. VI.

[2]) Платонъ, „Законы“, кн. V.

понятнаго ему различія въ характерѣ народовъ, но не пытается даже точно, опредѣленнымъ образомъ, указать основанія, почему извѣстныя условія природы могутъ оказать то или другое вліяніе на человѣка. Положенія Аристотеля болѣе опредѣленны, но столь же мало доказательны или, лучше сказать, опровергнуты исторіею. Высокая умственная культура и искусство обработываются теперь съ успѣхомъ въ тѣхъ далекихъ окраинахъ Европы, какъ Англія, Швеція, Россія, которыя, по Аристотелю, должны бы остаться навсегда на самой низшей степени цивилизаціи. Изъ средины Азіи, изъ степей Монголіи, вышли завоеватели, приведшіе въ трепетъ сѣверные европейскіе народы. Напротивъ, блестящія, по климату, Греція и Италія оставались долгое время погружены въ умственный сонъ, изъ котораго они начинаютъ пробуждаться лишь въ настоящее время.

Вопросы о вліяніи природы, забытые со временъ Аристотеля, были снова возобновлены въ XVI вѣкѣ извѣстнымъ сочиненіемъ Бодина „О республикѣ" („De la republique"). „Народы сѣверныхъ странъ, говоритъ Бодинъ, имѣютъ болѣе тѣлесныхъ силъ, чѣмъ южные народы, и менѣе хитрости. Южане обладаютъ бо́льшимъ умомъ, чѣмъ сѣверяне, хотя и менѣе ихъ сильны тѣлесно, а потому они болѣе способны вести государство, ибо они справедливы въ своихъ дѣйствіяхъ. Сама исторія показываетъ, что съ сѣвера приходятъ великія и могущественныя арміи, но знаніе сокрытаго, философія, математика, созерцательныя науки развиваются на югѣ. Въ умѣренныхъ климатахъ процвѣтаетъ юриспруденція, политика, ораторское искусство. Величайшія царства возникали въ умѣренномъ поясѣ и легко оттуда покоряли южанъ. Южане гнутся предъ силою и стараются выиграть хитростью. Сѣверяне выигрываютъ въ битвахъ, но въ мирѣ побѣждаются; даже римляне не могли побѣдить сѣверянъ. Сѣверные англичане всегда преобладали надъ южными французами, но имъ мало помогали побѣды, ибо французы ихъ перехитряли въ мирныхъ договорахъ. Тоже самое можно сказать о французахъ въ отношеніи ихъ къ испанцамъ, которые въ теченіе послѣдняго столѣтія въ каждомъ договорѣ ставили имъ ловушки. Жестокость чаще встрѣчается

на югѣ и сѣверѣ, чѣмъ въ умѣренныхъ широтахъ; цѣломудріе свойственно сѣверу. Сѣверяне управляются мечомъ; народы средней полосы — правомъ, южане—религіей. Почти всѣ религіи происходятъ съ юга. Въ южныхъ странахъ человѣкъ склоненъ къ созерцанію божественнаго. Южане легче подчиняются религіи, чѣмъ разсудку и силѣ. Народы средней полосы употребляютъ ихъ разумъ болѣе на то, чтобы различить доброе и злое, справедливое и несправедливое, а потому способны управляться и судить. Сѣверяне понимаютъ болѣе въ ремеслахъ механическихъ и искусствахъ, промышленной работѣ. Почва съ ея качествами оказываетъ также свое вліяніе. Обитатели безплодныхъ земель ведутъ умѣренную жизнь и принуждены прибѣгать къ исскуству, чтобы составить себѣ пропитаніе, между тѣмъ какъ въ плодородныхъ странахъ не существуетъ подобныхъ побужденій. Всѣ эти разнообразныя состоянія отражаются и на государственномъ устройствѣ. Храбрые жители сѣвера также какъ и горцы, не выносятъ иного правленія, кромѣ народнаго, и если они допускаютъ монархію, то не иначе какъ выборную. Наоборотъ, изнѣженные жители юга и равнинъ легко подчиняются власти единаго правителя. Въ странахъ, гдѣ господствуютъ вѣтры, жители отличаются непостоянствомъ характера. Впрочемъ, замѣчено Бодиномъ, что всѣ эти условія не влекутъ за собою необходимости. Пища, одежда, нравы и законы могутъ совершенно измѣнить характеръ народа, такъ что онъ въ позднѣйшую эпоху вовсе можетъ быть не похожъ на то, чѣмъ онъ былъ въ древнѣйшую [1]).

Во всѣхъ этихъ умозаключеніяхъ Бодина почти нѣтъ ни одного пункта, который бы не опровергнула позднѣйшая исторія. Но во время Бодина всѣ эти заключенія были ничто иное какъ выводы изъ настоящаго состоянія общества, отъ котораго онъ заключилъ къ будущему. Бодинъ, пиша въ послѣдней четверти XVI вѣка, не предвидѣлъ, что чрезъ два столѣтія Англія и Германія сдѣлаются странами, гдѣ будутъ процвѣтать фило-

---

[1]) Чичеринъ, „Исторія политическихъ ученій", ч. I, стр. 436; Блюнтшли, „Geschichte der Naturrechts".

софія, математика, а не только юриспруденція, политика и ораторское искусство. Процвѣтаніе сихъ послѣднихъ въ умѣренномъ климатѣ онъ, конечно, выводилъ изъ того, что видѣлъ развитіе этихъ отраслей знанія въ современной ему Англіи. Позднѣйшая военная исторія не оправдала мнѣнія Бодина относительно арміи. Въ 1812 году громадная французская армія двинулась на сѣверъ. Въ настоящее время громаднѣйшую армію создали германцы, народы средней полосы Европы. Дипломатическое искусство, духъ хитрости, не зивисятъ отъ климата, какъ указала исторія, такъ какъ мы, холодные сѣверяне, по общему признанію, обладаемъ имъ въ высокой степени. Отношенія Наполеона I къ Испаніи буквально опровергли всѣ мнѣнія Бодина, ибо Наполеонъ перехитрилъ испанское правительство, но былъ побѣжденъ испанскимъ народомъ. Жестокость и цѣломудріе тоже не зависятъ отъ климата. Гуманныя предложенія относительно веденія войны часто идутъ отъ насъ, народа сѣвернаго. Шарль Контъ [1]) приводитъ множество примѣровъ, изъ которыхъ видно, что сѣверные народы часто отличаются грубымъ характеромъ, а южане—цѣломудріемъ. Точно также климатъ едва ли вліяетъ на религіозный духъ. Такъ, у насъ всѣ ереси возникаютъ преимущественно у сѣвернаго великорусскаго племени, и ихъ совершенно нѣтъ у южнаго, малоросійскаго племени. Если древнѣйшія религіи возникли на югѣ, то это конечно, потому, что на югѣ вообще начали образоваться первоначальныя государства. Плодородіе и безплодіе почвы не оказываютъ такого вліянія, какъ говоритъ Бодинъ, ибо недостатокъ и изобиліе въ продуктахъ опредѣлются количествомъ народонаселенія и трудолюбіемъ народа. Трудолюбивая Англія живетъ съ большею роскошью, чѣмъ всѣ южныя страны, благодаря своей мануфактурной дѣятельности. Наконецъ, самодержавная монархія Россіи опровергаетъ мнѣніе Бодина о томъ, что на сѣверѣ возможно лишь народное правительство.

Въ XVII, а отчасти XVIII столѣтіяхъ политическіе писатели, стремясь вывести всѣ начала, управляющія жизнью государ-

---

[1]) „Traité de législation“.

ства, изъ чистаго разума, внѣ наблюденій и исторіи, оставляютъ совершенно въ сторонѣ вопросъ о вліяніи природы на человѣка, противорѣчащій основнымъ ихъ положеніямъ. Только въ половинѣ XVIII столѣтія знаменитый Монтескье снова поставилъ себѣ задачею изслѣдовать условія образованія государства, независимо отъ человѣческой воли, управляемой разумомъ. Монтескье хотя говоритъ о естественномъ, до-государственномъ состояніи человѣка, но лишь затѣмъ, чтобы указать на законы, независящіе отъ воли человѣка, споспѣшествовавшіе образованію государства. Однимъ изъ этихъ законовъ онъ считаетъ стремленіе къ общежитію, управляющее человѣкомъ независимо отъ его воли.

Затѣмъ, оставивъ въ сторонѣ отвлеченный вопросъ о происхожденіи государства, внутренно сознавая, что такой вопросъ не можетъ быть рѣшенъ теоретически, безъ опытныхъ данныхъ, онъ разсматриваетъ государства, какъ тѣла уже существующія и ищетъ законовъ ихъ образованія, какъ и формъ, въ которыхъ они явились не въ волѣ людей, но въ окружающихъ обстоятельствахъ. „Множество вещей, говоритъ Монтескье, управляютъ людьми: климатъ, религія, законы, начала государственнаго устройства, примѣры прошлаго, нравы, манеры; въ силу всѣхъ этихъ причинъ образуется общій духъ. По мѣрѣ того какъ въ каждой націи одна изъ этихъ причинъ дѣйствуетъ съ бо́льшею силою, другія ей настолько же уступаютъ. Природа и климатъ владычествуютъ почти одни у дикихъ; манеры управляютъ китайцами, законы тираннизируютъ японцевъ, нравы давали типъ лакедемонянамъ; характеръ государства и нравы древнихъ владычествовали въ Римѣ“ [1]).

Разсматривая этотъ перечень причинъ и условій, въ зависимости отъ которыхъ, по Монтескье, стоятъ государства нельзя не видѣть, что одни изъ нихъ могли вліять на самое образованіе государства, какъ: климатъ, почва, религіозныя представленія, нравы и образъ жизни обитателей мѣстности, на которой возникли государства; другія могли лишь вліять по образованіи государства какъ-то: законы; начала, вытекающія изъ государственнаго устройства; нравы; манеры, сложившіеся подъ вліяніемъ извѣстнаго государ-

[1]) „Oeuvres de Montesquie“, т. II, стр. 140.

ственнаго устройства. Монтескье совершенно не упоминаетъ о особыхъ качествахъ и свойствахъ расъ самихъ въ себѣ, безъ отношенія къ условіямъ, въ которыхъ онѣ поставлены, а также и объ общихъ свойствахъ человѣческой природы, какъ будто человѣкъ есть ничто иное, какъ сумма разнообразныхъ окружающихъ его условій. Монтескье упускаетъ изъ виду такую всемогущую силу, какъ выработанная народомъ цивилизація, съ помощью которой части одного народа, въ разныхъ климатахъ, при различіи въ другихъ условіяхъ, создаютъ въ своихъ колоніяхъ тотъ же прядокъ вещей, къ которому они привыкли на родинѣ. Такъ, англичане переносятъ свои порядки въ Индію, Америку, Австралію, несмотря на радикальныя различія этихъ странъ во всѣхъ природныхъ условіяхъ. Вообще, цивилизація, въ смыслѣ духовной сферы, среди которой живетъ человѣкъ, подчиняясь ей даже въ своихъ привычкахъ и образѣ жизни, если при своемъ образованіи и зависѣла отъ природныхъ условій мѣстности, гдѣ она создавалась, переносится въ другія условія, не терпя никакихъ существенныхъ измѣненій. Кромѣ того, основной недостатокъ теоріи Монтескье заключается въ томъ, что всѣ его причины, обусловливающія бытіе государствъ и формы ихъ устройства образуютъ какой-то безвыходный логическій кругъ, въ которомъ безысходно заключены государства и народы. Между тѣмъ въ реальной дѣйствительности одинъ и тотъ же народъ, подчиняясь внутренно въ немъ лишь живущей силѣ, развивается, измѣняетъ формы своего устройства и управленія, мѣняетъ свой образъ мыслей, привычки, нравы, находясь подъ тѣми же почвенными и климатическими условіями.

Перейдемъ въ частности къ положеніямъ Монтескье о вліяніи естественныхъ условій на бытіе государства.

Указавъ вліяніе характера территоріи на политическое устройство, Монтескье высказываетъ, что равнины благопріятствуютъ къ образованію монархіи, такъ какъ здѣсь власть не встрѣчаетъ сопротивленія, а горы, по причинѣ противоположной, поддерживаютъ свободу [1]. Земли плодоносныя поддерживаютъ

---

[1]) „Oeuvres de Montesquieu", томъ III, стр. 268—251.

монархію потому, что онѣ не поощряютъ людей къ трудолюбію, а безплодныя благопріятствуютъ свободѣ, развивая трудолюбіе [1]). Островное положеніе благопріятствуетъ свободѣ, потому что здѣсь одна часть націи не можетъ быть употреблена для подчиненія другой (вѣроятно, Монтескье разумѣетъ причину этого въ однородности островного народонаселенія), а иностранцы удерживаются моремъ [2]). Народъ, занимающійся земледѣліемъ, болѣе склоненъ къ подчиненію, чѣмъ народъ живущій рыболовствомъ или скотоводствомъ, потому что такой народъ склоненъ къ блужданію и не привязанъ къ землѣ [3]). Къ этимъ замѣчаніямъ Монтескье, его комментаторъ, Деститюде-Траси, пытался сдѣлать прибавку, именно по отношенію къ вліянію плодородія. Причина, въ силу которой въ плодородныхъ странахъ устраиваются монархіи заключается не въ томъ, говоритъ Траси, что плодородіе ослабляетъ народную энергію, а въ томъ, что въ плодородныхъ странахъ быстро умножается народонаселеніе; плодородіе почвы способствуетъ къ скопленію одними огромныхъ богатствъ, тогда какъ большинство бѣднѣетъ; въ силу этого образуется неравенство состояній, которое и способствуетъ къ образованію монархіи [4]).

Безъ сомнѣнія, въ этихъ замѣчаніяхъ Монтескье есть коечто вѣрнаго, но не безусловно. Такъ, обширныя равнины, безъ сомнѣнія, способствуютъ къ образованію большихъ государствъ, но не опредѣляютъ еще ихъ формы, чему свидѣтельствуютъ Россійская Имперія и американская республика. Наша московская монархія образовалась среди безплоднаго сѣвера, а не на равнинахъ плодороднаго юга, опровергая мнѣніе Монтескье и Траси о вліяніи безплодной почвы. Замѣчанія Монтескье о вліяніи средствъ питанія на государственное устройство без-

---

[1]) Ib., стр. 249.

[2]) Ib., стр. 254.

[3]) Ib., стр. 263.

[4]) Комментаріи де-Траси, напечатанныя въ осьмомъ томѣ въ сочиненіи Монтескье, стр. 311.

условно вѣрны, но время дѣйствія этихъ причинъ у всѣхъ народовъ было непродолжительно, такъ какъ способные народы недолго оставались народами-рыболовами и скотоводами.

Еще болѣе поверхностнаго и невѣрнаго высказано въ сочиненіи Монтескье по поводу вліянія климата. Подъ вліяніемъ климата Монтескье разумѣетъ вліяніе холодной и умѣренной температуры воздуха. Это вліяніе Монтескье стремится обосновать на собственныхъ наблюденіяхъ дѣйствія температуры воздуха на половину бараньяго языка, — опытъ, надъ которымъ справедливо смѣется Кар. Контъ, а потому мы и не считаемъ нужнымъ его пересказывать. По мнѣнію Монтескье, жаркій климатъ разслабляетъ человѣка, дѣлая его болѣзненнымъ, склоннымъ къ чувственнымъ наслажденіямъ; онъ развиваетъ воображеніе насчетъ ума. Жаркій климатъ поэтому способствуетъ образованію рабства, развитію религіознаго фанатизма, установленію института многоженства, а эти институты, въ свою очередь, благопріятствуютъ къ образованію и поддержанію монархіи. Холодный воздухъ развиваетъ въ людяхъ энергію, самоувѣренность, дѣлаетъ ихъ не чувствительными къ впечатлѣніямъ; не давая пищи воображенію, развиваетъ умъ; не возбуждаетъ склонности къ чувственнымъ наслажденіямъ. Вчѣ эти причины способствуютъ къ тому, что сѣверные народы болѣе склонны къ устройству свободныхъ формъ государства, основанныхъ на разумныхъ началахъ, и образованію частной жизни на началахъ моногаміи. Все это облегчаетъ сѣвернымъ народамъ дѣлать завоеванія и подчинять себѣ южные народы.

Кар. Контъ мѣтко и на основаніи глубочайшаго изученія предмета въ его огромномъ сочиненіи („Traité de legislation") возражалъ не только противъ выводовъ Монтескье, но и противъ самаго способа дѣлать выводы, сводя все къ одной причинѣ. „Для того, говоритъ Кар. Контъ, чтобы открыть общіе законы, подъ вліяніемъ которыхъ народы преуспѣваютъ, остаются неподвижными или погибаютъ, необходимо отличать причины благоденствія или гибели, существующія въ самихъ людяхъ, отъ тѣхъ, которыя находятся въ вещахъ, ихъ окружающихъ.

Если мы не будемъ искать всегда истинную причину каждаго слѣдствія, то мы легко можемъ приписать людямъ то, что производитъ природа вещей, или вещамъ то, что производятъ ошибки и заблужденія людей [1]). Посвящая почти исключительно свое четырехтомное сочиненіе опредѣленію вліянія почвенныхъ и климатическихъ условій на цивилизаціи вообще, Контъ приходитъ къ выводамъ почти противоложнымъ мнѣніямъ Монтескье, притомъ къ такимъ, что тѣ или другія условія природы лишь облегчаютъ или затрудняютъ естественное развитіе народа и переходамъ его отъ формъ простыхъ къ болѣе сложнымъ формамъ общественнаго и политическаго устройства. Первая ошибка Монтескье, по мнѣнію Конта, и самая грубая, состоитъ въ томъ, что онъ, не опредѣливъ того, что называетъ жаркимъ или холоднымъ климатомъ, не указавъ точно градусовъ широты и долготы, ни высоты надъ поверхностью моря, надъ которыми живутъ его народы, дѣлаетъ самые смѣлые выводы о вліяніи климата на человѣка, а потому всѣ его опредѣленія страдаютъ отсутствіемъ точности. Такъ, Монтескье, говоритъ Контъ, считаетъ Англію страной холоднаго климата, тогда какъ ея средняя температура такова же, какъ и Франціи; точно также онъ считаетъ Китай страною жаркаго климата, не принимая во вниманіе высоты Китая надъ моремъ, что измѣняетъ значительно дѣло [2]). Вообщенаблюдая различные народы, живущіе на земной поверхности, говоритъ Контъ, мы должны убѣдиться, что цивилизація началась близь экватора и распространялась постепенно къ полюсамъ, останавливаясь на извѣстной высотѣ. Народы крайняго сѣвера никогда не дѣлали большихъ успѣховъ въ цивилизаціи [3]).

Въ отношеніи вліянія вообще физическихъ силъ на человѣка Контъ справедливо замѣчаетъ, что нельзя уединить условія почвы и климата, п. ч. есть страны жаркаго климата, отли-

---

[1]) „Traité de legislation", т. II, стр. 124.
[2] Ib., т. III, стр. 187.
[3]) Ib., стр. 191-2.

чающіяся безплодіемъ, и умѣренныя, отличающіяся большимъ плодородіемъ. „Страны, наиболѣе благопріятныя для развитія культуры, говоритъ Контъ, есть естественно тѣ, гдѣ человѣкъ съ меньшимъ трудомъ получаетъ обильные и хорошаго качества плоды, въ которыхъ человѣкъ пользуется хорошимъ воздухомъ, гдѣ температура не дѣлаетъ рѣзкихъ переходовъ; тѣ, наконецъ, въ которыхъ люди, при умѣренномъ трудѣ, получаютъ хорошіе результаты“ [1]). Контъ отрицаетъ, приводя въ примѣръ египетскихъ феллаховъ, что климатъ ослабляетъ и изнѣживаетъ человѣка. Развратъ и цѣломудріе зависятъ, какъ онъ доказываетъ многими примѣрами, отъ степени образованія, религіозныхъ понятій, нравовъ и обычаевъ народа, но вовсе не отъ климата.

Такимъ образомъ, глубокія и долголѣтнія изслѣдованія К. Конта привели его лишь къ подтвержденію того, на что указываетъ и простой здравый смыслъ, именно, что благопріятныя условія почвы и климата способствуютъ развитію народа, неблагопріятныя—мѣшаютъ. Но онъ строгимъ сравненіемъ культуры безчисленнаго множества различныхъ племенъ, живущихъ и жившихъ подъ одними и тѣми же градусами широты, въ однихъ и тѣхъ же или въ различныхъ условіяхъ климата, опровергаетъ всякія гадательныя и фантастическія предположенія о вліяніи климатовъ, доказывая, что въ различныхъ климатахъ, при одинаковой степени цивилизаціи, у народовъ различныхъ племенъ, существуетъ почти тождественное общественное и государственное устройство и, наоборотъ, при одинаковыхъ условіяхъ почвенныхъ и климатическихъ существуютъ различныя общественныя и государственныя устройства, въ силу различной степени цивилизаціи народовъ.

Въ настоящемъ столѣтіи вопросъ о вліяніи условій природы на государство былъ снова поднятъ, но едва ли съ бо́льшимъ успѣхомъ, чѣмъ и прежде. Карлъ Цахаріэ въ своихъ „Сорока книгахъ о государствѣ“ наговорилъ очень много остроумнаго и живого

---

1) Ib., т. II, стр. 177.

о вліяніи природы па государство, сдѣлалъ нѣсколько мѣткихъ выводовъ, но, въ сущности, не прибавилъ ничего существеннаго къ ужесказанному.

Вода и ея распредѣленіе, по мнѣнію Цахаріэ, оказываютъ огромное вліяпіе на культуру. „Можно сказать, говоритъ онъ, опираясь на свидѣтельство исторіи, что ни одинъ народъ не достигъ высокой степени культуры и цивилизаціи, котораго территорія не примыкала бы къ морю или не была бы пересѣчена многочисленными судоходными рѣками [1]). Видъ на море всегда оказываетъ на людей ободряющее, одушевляющее дѣйствіе, возбуждая въ народѣ духъ свободы, ибо всѣ націи, которыя повелѣвали надъ другими, какъ греки, римляне, сарацины, испанцы, жили близъ береговъ моря". Характеръ территоріи государства имѣетъ на него также большое вліяніе. Въ горныхъ странахъ люди менѣе примыкаютъ другъ къ другу; тамъ борьба съ природой получаетъ свою полную силу; тамъ люди окружены опасностями, бодры и стойки; тамъ власть правительства, какъ вообще, такъ и въ областномъ управленіи, всегда ограничена [2]).

Отношеніе земли къ солнцу также является во многихъ отношеніяхъ важнымъ. Во первыхъ обращеніе земли около солнца даетъ мѣру времени, безъ котораго не была бы возможна никакая исторія. Смѣна временъ года, дня и ночи также должны оказывать свое вліяніе на жизнь народовъ. Въ странахъ тропическихъ сама природа пріучаетъ человѣка къ неподвижности, между тѣмъ какъ въ умѣренномъ поясѣ такъ же измѣнчивы и событія, какъ времена года, часы ночи и дня [3]).

Цахаріэ уже соглашается, что климатъ не имѣетъ безусловнаго вліянія на духовную жизнь человѣка. Гордый арабъ и робкій индусъ, говоритъ онъ, живутъ почти въ одинаковомъ климатѣ. Прямое вліяніе климата, говоритъ онъ, развѣ выражается въ томъ, что въ жаркихъ странахъ люди меньше нуждают-

---

[1]) „Vierzig Bücher vom Staate.", zweite Band, 1839 г., стр. 25.
[2]) Ib., т. II, стр. 29.
[3]) Ib., т. II, стр. 37.

ся въ пищѣ, отсюда — домашняя жизнь народовъ жаркихъ странъ, конечно, получаетъ другой характеръ. Жители жаркихъ странъ имѣютъ пристрастіе къ яркимъ цвѣтамъ, къ пышности, а потому наклонны къ монархіи. Они естественно лѣнивы и любятъ созерцательную жизнь. Они боятся усилій, безъ которыхъ невозможно гражданамъ пріобрѣсти обезпеченныя права въ государствѣ. Такъ какъ женщины здѣсь созрѣваютъ ранѣе тѣлесно, чѣмъ умственно, то онѣ не успѣваютъ пріобрѣсти авторитета надъ мужчинами, а потому жители этихъ странъ склонны къ многоженству [1]). Страны теплаго климата облегчаютъ учрежденіе непосредственной демократіи. Такъ, древне-греческая и древне-римская республики невозможны въ холодномъ климатѣ.

Степень производительности почвы оказываетъ также, по мнѣнію Цахоріи, огромное вліяніе на государство. Такъ, въ Колумбіи одинъ англійскій акръ земли, усаженный платанами, даетъ средства для жизни 20 человѣкамъ, что, конечно, поощраетъ естественную лѣнь человѣка. Жители этихъ странъ грубы и невѣжественны.

Способъ пропитанія оказываетъ обратное вліяніе на жизнь народа. Такъ, охота наименѣе способствуетъ культурѣ, ибо поощряетъ разсѣянный образъ жизни и притомъ въ высшей степени затрудняетъ умноженіе населенія. Рыболовство болѣе благопріятствуетъ культурѣ и образованію первыхъ началъ государственнаго порядка, ибо рыболовы живутъ группами, на опредѣленномъ мѣстѣ. Занятіе скотоводствомъ уже производитъ неравномѣрное распредѣленіе богатства; здѣсь уже являются богатые и бѣдные, господа и рабы, здѣсь уже являются начатки государственной организаціи. Земледѣліе даетъ средство для образованія совершеннаго и постояннаго государственнаго порядка. Земледѣліе производитъ между членами общества постоянныя правовыя отношенія, п. ч. имущественныя отношенія здѣсь устанавливаются прочно и притомъ бо-

---

[1]) Ib., т. II, стр. 53.

гатства постоянно неравномѣрны. Земледѣліе способствуетъ умноженію населенія, облегчая пропитаніе, способствуетъ скопленію на небольшомъ пространствѣ множества семействъ, давая основу прочному государственному порядку [1]).

Огромное значеніе для политической жизни имѣетъ размноженіе народонаселенія и количественное отношеніе людей разныхъ возрастовъ. Страна, въ которой болѣе молодыхъ людей, чѣмъ людей старшаго возраста, естественно оказываетъ болѣе склонностей къ нововведеніямъ, къ которымъ вообще склонна юность. Огромное значеніе также имѣютъ отношенія между полами и положеніе женщинъ въ обществѣ. Женщины, по своимъ тѣлеснымъ и находящимися въ связи съ ними духовнымъ особенностямъ, болѣе способны, чѣмъ мужчины, обсуждать ближайшіе предметы окружающей ихъ жизни, но лишены способности видѣть въ даль, разчитывать будущее. Женщины также, по природѣ, склонны къ нововведеніямъ, а потому въ странахъ, гдѣ онѣ заключены въ гаремахъ, общественный порядокъ подвергается, естественно, меньшимъ измѣненіямъ. Естественное приращеніе народонаселенія производитъ также, по мнѣнію Цахаріэ, огромное вліяніе. Народонаселеніе всюду стремится къ переполненію; такъ, что при благопріятныхъ условіяхъ, въ 25 лѣтъ населеніе можетъ удвоится. Это приращеніе населенія есть главный рычагъ общественнаго движенія. Умноженіе населенія тѣмъ благопріятнѣе, чѣмъ болѣе возвышается средняя жизнь, т. е. чѣмъ болѣе въ странѣ преобладаютъ взрослые надъ малолѣтними [2]).

Отъ питанія и климата зависятъ тѣлесная сила и духовный характеръ племени, которыя оказываютъ также многообразное вліяніе.

Такъ, индусы, питающіеся рисомъ, отличаются смиреніемъ и слабосиліемъ. Правда, замѣчаетъ Цахаріэ, изъ этого правила есть многія исключенія; напр., ирландцы, питаясь картофе-

---

[1]) Ib., т. II, стр. 93—100.
[2]) Ib., т. II, стр. 106—120.

лемъ, отличаются однако буйнымъ характеромъ. Сѣверный климатъ производитъ людей болѣе крѣпкаго сложенія, чѣмъ южный, а потому, конечно, сѣверяне одерживаютъ всегда побѣду надъ южными жителями [1]).

Если взять въ цѣломъ выводы Цахаріэ, то нельзя не сказать, что они болѣе остроумны, чѣмъ вѣрны. Такъ, безъ сомнѣнія, рѣки играютъ огромную роль въ образованіи государствъ, но море не имѣетъ такаго магическаго вліянія, какое ему приписываетъ Цахаріэ. Русскіе создали сильное государство, не видѣвъ моря и увидѣвъ его, хотя и измѣнились, но, конечно, не отъ видѣнія моря.

Трудно сказать, имѣетъ ли тропическое солнце производимымъ имъ постоянствомъ въ раздѣленіи ночи и дня вліяніе на умственную неподвижность тропическихъ народовъ, или къ этому присоединяются и всѣ другія условія жаркаго пояса, ослабляющія энергію. Послѣднее вѣроятнѣе. Если же вліяніе климата обнаруживается лишь въ томъ, что страшная жара или холодъ мѣшаютъ развитію человѣка, то тогда вліяніе природы на человѣка будетъ неопредѣленное, некачественное, но дѣйствующее лишь затрудняющимъ образомъ на умственный трудъ человѣка, задерживая свободный ходъ его умственнаго развитія. Но это развитіе все-таки будетъ управляться началами, не имѣющими никакого отношенія къ вліяніямъ природы. Что же касается до вліянія теплаго климата на образованіе демократическихъ республикъ, то и здѣсь это вліяніе весьма ограниченно, ибо новгородская и псковская республики существовали при совершенно другихъ климатическихъ условіяхъ. Приращеніе населенія, количество молодыхъ людей оказываетъ, безъ сомнѣнія, вліяніе, но лишь въ тѣхъ цивилизаціяхъ, которыя вообще допускаютъ прогрессъ; въ тѣхъ же цивилизаціяхъ, которые построены на началахъ противуположныхъ, оно, какъ видно изъ исторіи, не оказывало никакого вліянія на ея событія.

Современный писатель Планта пытался поставить вліяніе природы на человѣка въ соотношеніе съ общими естественными

---

[1]) Ib., стр. 121—128.

законами, но въ результатѣ этого получилась лишь въ высшей степени трудная для пониманія и нѣсколько фантастическая теорія [1]).

Основное начало Плапта—это полярность. „Полярность есть обоюдное стремленіе тѣлъ. Каждое стремленіе къ другому предполагаетъ двойственность, причемъ каждый членъ для себя недостаточенъ и для пополненія стремится къ другому".

Принципъ полярности есть обобщеніе извѣстныхъ магнитныхъ и электрическихъ явленій. Плянта прилагаетъ его ко всѣмъ явленіямъ жизни физической и духовной, думая объяснить имъ всѣ явленія природы и духа. Полярность существуетъ въ неорганическихъ и органическихъ тѣлахъ, но въ неорганическихъ она внѣшняя; въ органическихъ сплетается съ ихъ внутреннею жизнью.

Такъ, развитіе растеній изъ сѣмени есть полярность, ибо оно есть полярное привлеченіе тѣхъ матерій, которыя отвѣчаютъ его полярнымъ потребностямъ [2]). „При развитіи организмовъ полярность концентрируется въ нервной системѣ" [3]); эта же полярность есть источникъ у животныхъ духовной жизни. Такъ, напр. можно пріучить рыбу ходить на звонокъ, чтобы принимать пищу. Это явленіе, по Плянту, ничто иное, какъ полярность, ибо рыба, послѣ нѣсколькихъ опытовъ, станетъ соединять воспоминаніе (элементъ духовной жизни) о звонкѣ и пищѣ, и ея мысль такимъ образомъ развивается [4]). Проявленіе человѣческаго духа вполнѣ аналогично животному. Мозгъ новорожденнаго ребенка есть tabula rasa, сосудъ, ожидающій содержанія. Духъ образуется у ребенка на основаніи извѣстными впечатлѣніями добытаго матеріала [5]). Сознаніе есть ничто иное, какъ принятая (Wahrgenomene) отличительность собственной индивидуальности отъ индивидуальности другихъ и внѣшняго міра [6]). „Нѣтъ двухъ людей съ одинаковымъ сознаніемъ, какъ нѣтъ

---

[1]) „Die Wissenschaft der Staats", 1852 г.

[2]) Ib., стр. 17.

[3]) Ib., стр. 31.

[4]) Ib., стр. 39.

[5]) Ib., стр. 62.

[6]) Ib., стр. 71.

двухъ схожихъ организмовъ". Понятіе есть ничто иное, какъ отвлеченіе впечатленій отъ видимыхъ предметовъ; умозаключеніе есть соединеніе понятій. Идеи красоты, нравственности есть ничто иное, какъ чувства пріятнаго и непріятнаго въ высшей степени. „Чувство есть не что иное, какъ полярное теченіе всего (des alls) на нервную систему, которая ихъ воспринимаетъ и затѣмъ съ динамической необходимостью, какъ ощущенія и чувства, какъ непосредственные аффекты отражаетъ въ душѣ". Страсти и желанія есть простыя стремленія къ удовлетворенію потребностей; такъ, растенія, можно сказать, желаютъ свѣта; животныя — пищи. Нравственное и безнравственное не имѣютъ одинаковаго значенія у всѣхъ людей: „нѣтъ двухъ индивидовъ, еще менѣе двухъ народовъ, у которыхъ извѣстныя дѣянія считались бы одинаково нравственными и безнравственными, или чтобы два индивида соглашались о нравственномъ достоинствѣ какого-либо дѣянія" [1]). Никакая свобода воли не существуетъ; также нельзя человѣка упрекать за дѣянія, какъ терновый кустъ—за шипы [2]).

„Человѣкъ есть продуктъ природы, а потому его физическая и духовная индивидуальность зависятъ отъ свойствъ природныхъ коэффиціентовъ, которыхъ онъ есть продуктъ, то-есть свойствъ пищи, климата, временъ года и т. д." [3]). Такъ какъ всякое духовное развитіе зависитъ отъ свойствъ возбуждености чувствъ подъ вліяніемъ природы, то жители полярныхъ странъ, по необходимости, тупы, потому что природа тамъ мало возбуждаетъ. Въ умѣренныхъ климатахъ гармоническое и разнообразное измѣненіе временъ года будитъ и жизнь духа, производя развитую цивилизацію. Точно также топографическое разнообразіе территоріи всегда должно возбуждать мысль въ силу своего разнообразнаго дѣйствія на чувство. Способъ питанія имѣетъ также огромное вліяніе. Такъ, питаніе мясомъ производитъ людей крѣпко-сложенныхъ и мужественныхъ духомъ, а питаніе растительной пищей создаетъ смиреномудрые и кроткіе харак-

---

[1]) Ib., стр. 104.
[2]) Ib., стр. 110.
[3]) Ib., стр. 112.

теры. Домашнія животныя также оказываютъ огромное вліяніе на человѣка. „Чѣмъ въ болѣе разнообразныя связи вступаетъ человѣкъ съ животными, тѣмъ большее они оказываютъ вліяніе на его характеръ и духовное развитіе, а слѣдовательно на физіономію народовъ и государствъ. Отнимите у камчадала его оленя или собаку, у индуса слона, у араба лошадь и верблюда— и вы отнимите у нихъ часть ихъ духовной жизни“ [1]).

Государство есть физически-духовный организмъ, сложное физически-духовное существо. Общій психологическій принципъ является въ государствѣ, какъ нравственный принципъ, физіолотическій принципъ —какъ хозяйственное начало. Право возникаетъ въ обществѣ изъ права оспариванія, такъ какъ при смѣлыхъ правонарушеніяхъ необходимо должна возникнуть идея права, то-есть мысль о ненарушимости индивидуальной сферы выступаетъ какъ правовое начало, вынуждая признаніе себя и реальное примиреніе съ собой. Но въ этомъ признаніи недостаетъ праву принудительной силы; когда оно является, общество превращается въ государство [2]). Право отличается отъ морали тѣмъ, что мораль имѣетъ чисто-субъективное значеніе, требуя отъ человѣка, чтобы онъ, ради собственнаго счастія, находился въ духовномъ равновѣсіи. Право есть объективное требованіе, направленное къ отвращенію правонарушеній, направленное такъ-сказать, на механическія отношенія индивидовъ [3]). Физіологическій принципъ государства — народное хозяйство есть ничто иное, какъ обоюдное привлеченіе и притяженіе первоначальныхъ продуктовъ,—полярность, осуществляющаяся черезъ кондукторъ мѣны. „Государственное общество, понимаемое какъ единство, является какъ хозяйственный полюсъ; частная хозяйственная отдѣльность— противоположный полюсъ. Назначеніе государственнаго общества — это стремиться соединить государственныхъ гражданъ посредствомъ общаго законодательства и управленія для обоюднаго удовлет-

---

[1]) Ib., стр. 177.
[2]) Ib., т. II, стр. 13,
[3]) Ib., т. II, стр. 28.

воренія хозяйственныхъ потребностей" [1]). „Полярность государства проявляется, какъ и вообще полярность въ естественной жизни, преобладаніемъ мужской или женской полярности; а потому государства различаются какъ полярно-мужскія и полярно-женскія, то-есть по преобладанію субъективнаго или объективнаго элементовъ. Полярно-субъективныя государства появляются у полюсовъ; полярно-объективныя—у тропиковъ; гармонически-полярныя — въ умѣренномъ поясѣ. Полярно-субъективные народы отличаются стремленіемъ къ индивидуализму; полярно-объективные — слитіемъ индивида съ цѣлымъ, поглощеніемъ въ государствѣ [2]).

Дѣлать вполнѣ разборъ теоріи Планта, это бы значило написать цѣлую психологію; къ счастію, подобный разборъ не необходимъ, ибо самъ Планта довелъ свою теорію до тѣхъ результатовъ, гдѣ ея нелѣпость становится очевидною.

Если бы душа не имѣла никакихъ свойствъ, отличныхъ отъ получаемыхъ ею ощущеній, то никогда не могла бы оріентироваться въ хаосѣ ощущеній. Она никогда бы не могла дойти до отличія себя отъ другихъ и другого, что составляетъ, по Планту, сознаніе. Необходимо, по крайней мѣрѣ, предположить въ умѣ способность группировать ощущенія по находящимся въ немъ началамъ (категоріямъ), какъ-то: причинности, отношеніямъ, качества, количества, возможности, необходимости, всеобщности и т. д., или, по крайней мѣрѣ, способности произвести категоріи, безъ чего мы не можемъ понять возможности ни знанія, ни сознанія, ни самосознанія. Съ точки зрѣнія Планты, духъ есть ничто иное, какъ поляризація, то-есть начало, соединяющее два противоположныя свойства. Если бы это было такъ, то невозможны были бы ошибки мышленія, ибо природа не ошибается. Ошибка мышленія да и самый процессъ его, какъ извѣстно всякому по собственному наблюденію, показываютъ, что умъ дѣйствуетъ свободно; понятіе не составляется въ насъ, но мы составляемъ понятіе.

---

[1]) Ib., т. II, стр. 71.
[2]) Ib., т. II, стр. 101.

Весьма любопытно, по объясненію Планты, процессъ происхожденія идей красоты, добра и права. Красота и добро у него не отличаются, ибо онѣ есть ничто иное, какъ въ высшей степени пріятныя чувства; но, къ сожалѣнію для Планты, красота и добро есть идеи ума, относящіяся къ различнымъ предметамъ, ибо если бы онѣ были только чувствами, то мы не имѣли бы понятія о предметахъ, которые мы называетъ прекрасными или добрыми. Такъ, напр., горе, радость, сожалѣніе есть чувства, а не понятія, а потому мы не имѣемъ внѣ чувства другихъ соотвѣтствующихъ имъ предметовъ. Утверждать, что право произошло отъ правонарушеній, есть, безъ сомнѣнія, тоже, что сказать, что собственность произошла отъ воровства, носъ—отъ насморка. Если бы, согласно Планту, не было двухъ человѣкъ, имѣющихъ одинаковое сознаніе или одинаковое нравственное понятіе, тогда бы люди жили въ царствѣ нѣмыхъ, въ которомъ не существовало бы и никакого правосудія, ибо то, что одни судьи находили бы достойнымъ награды, другіе считали бы достойнымъ наказанія.

Мы не будетъ разбирать взглядовъ Планты о вліяніи почвы, климата и естественныхъ произведеній на образованіе государствъ, такъ какъ они не представляютъ ничего оригинальнаго; замѣтимъ только, что, съ его точки зрѣнія, самыя благопріятное условія для образованія государства должны бы быть между тропиками, потому что здѣсь должна быть полная гармонія, въ срединѣ между двухъ полюсовъ.

Между новѣйшими писателями, занимающимися этимъ вопросомъ, замѣчательны воззрѣнія Бокля.

Подъ вліяніемъ законовъ природы Бокль разумѣетъ вліяніе четырехъ факторовъ, а именно: климата, почвы, пищи и общаго вида природы. Но Бокль ничего не говоритъ о непосредственномъ дѣйствіи первыхъ трехъ факторовъ въ отдѣльности или даже въ сложности, но лишь въ силу *имъ самимъ* присущихъ свойствъ. Онъ разсуждаетъ о ихъ вліяніи лишь черезъ посредство законовъ экономическихъ, именно указываетъ, какъ ихъ взаимодѣйствіе вліяетъ на распредѣленіе богатствъ, и это распредѣленіе, въ свою очередь, вліяетъ на цивилизацію. По

этой причинѣ мы разсмотримъ его теорію въ слѣдующей главѣ; къ настоящей же главѣ относится лишь послѣдній факторъ.

Мысль Бокля резюмируется въ слѣдующемъ положеніи. Народы, живущіе въ странахъ тропическихъ, гдѣ природа раскрываетъ необычайныя силы, подавляющія человѣка, гдѣ часто повторяется землетрясеніе, тамъ у человѣка наиболѣе сильно развиватся воображеніе и подавляетъ собою разсудокъ. Въ доказательство этого онъ приводитъ особенности цивилизацію древнихъ индусовъ и грековъ, доказывая, что у первыхъ преобладала поэзія, у вторыхъ начала развиваться наука. Въ доказательство фантастичности индусовъ и преобладанія у нихъ воображенія надъ разумомъ онъ приводитъ только ихъ чудовищную хронологію и то, что многія сочиненія писались стихами,— примѣръ едва-ли удачный, ибо индусы могутъ служить лучшимъ доказательствомъ того, что богатое воображеніе не уничтожаетъ, а лишь способствуемъ разуму.

Индійская цивилизація едва-ли не богатѣйшая цивилизація въ мірѣ, если принять въ соображеніе, что она обработывалась лишь въ одной кастѣ, въ силу особенностей индійскаго государственнаго устройства. Но въ рядахъ этой касты были не одни поэты, но и глубочайшіе мыслители. Всѣ философскія школы новаго времяни имѣли уже въ Индіи своихъ представителей, какъ-то: деисты, пантеисты, матеріалисты, скептики [1]. Индійцы создали логику, грамматику; математическія свѣдѣнія ихъ были столь обширны, что нѣкоторые санскритологи подозрѣваетъ, что имъ былъ исвѣстенъ законъ Ньютона.

Но что жаркій климатъ вообще и чудеса природы не дѣйствуютъ необходимо на человѣка, развивая воображеніе, доказательствомъ этому служатъ китайцы, какъ извѣстно, прозаичнѣйшій въ мірѣ народъ, которыхъ поэзія даже ничѣмъ не разнится отъ сухихъ научныхъ трактатовъ, а между тѣмъ китайцы живутъ возлѣ тропиковъ.

Въ заключеніе этой главы мы коснемся теорій тѣхъ писателей, которые стремятся примѣнить законы, управляющіе при-

---

[1]) Vic. Cousin, „Cours de l'histoire de la philosophie", 1827 г.

родою, къ законамъ, управляющимъ общественною и государственною жизнью.

Едва ли не первымъ изъ такихъ писателей, которые неслучайно, а намѣренно, систематически стали проводить аналогію между законами природы и законами общества, былъ Цахаріэ, о которомъ мы уже говорили выше. Въ своемъ, поименованномъ выше, сочиненіи, онъ примѣняетъ законы механики, химіи, физіологіи и біологіи къ государству. Вотъ аналогіи изъ механики. „Пунктъ тяжести государственнаго тѣла, говоритъ Цахаріэ, тамъ, гдѣ сосредоточивается мощь, повелѣвающая государственнымъ союзомъ. Смотря по тому, гдѣ находится пунктъ тяжести, государства дѣлаются монархическими, аристократическими и демократическими. Отдѣльные подданные тяготѣютъ къ пункту тяжести, то-есть они принуждены слѣдовать направленію, которое имъ даетъ государственная власть, хотя каждый подданный стремится, въ силу присущей ему силы отталкивающей, — то есть любви къ свободѣ—сдѣлаться независимымъ [1]). Мощь государственной власти, въ отношеніи къ отдѣльнымъ пунктамъ территоріи, всегда обратно-пропорціональна разстояніямъ.

Вотъ аналогія изъ химіи. Соединеніе гражданъ въ государствѣ не должно быть механическое, то-есть подъ вліяніемъ принужденія и силы, но, подобно химическимъ соединеніямъ, должно основываться на единствѣ интересовъ и мысли.

Для того чтобы химически соединенныя матеріи раздѣлить, нужно ввести третью матерію, которая съ одной изъ нихъ имѣла бы болѣе сродства, чѣмъ съ другой. Если нужно разрушить связь людей въ государствѣ, то необходимо возбудить въ одной части ихъ интересы, которые недоступны другимъ частямъ [2]).

Аналогія изъ физіологіи. Государство есть органически естественное тѣло; одна и та же идея одушевляетъ въ немъ цѣлое. Какъ въ организмѣ каждый членъ имѣетъ свое назначе-

---

[1]) Zacharia, K. S., „Vierzig Bübher vom Staate“.

[2]) Ib., т. II, стр. 7, 9.

ніе и особое отправленіе, такъ и въ государствѣ каждый исполняетъ свою особую функцію.

Все это и многое другое въ томъ же родѣ, безъ всякаго сомнѣнія, весьма остроумно, выражая образно мысли автора и тѣмъ уясняя ихъ, но едва-ли можно что-либо сказать болѣе этого. Доказательность свою эти мысли получаютъ не отъ сравненія а, на оборотъ сравненіе получаетъ свою доказательность отъ вѣрности мысли, лежащей въ основаніи его. Возьмемъ одно изъ наиболѣе удачныхъ сравненій, сдѣлавшееся общепринятымъ въ наукѣ о государствѣ, именно сравненіе государства съ организмомъ. Сравненіе, уподобленіе есть доказательство по аналогіи; доказательство по аналогіи, какъ справедливо замѣчаетъ Милль въ своей „Логикѣ", основывается на предположеніи, что предметы, сходныя въ нѣкоторыхъ частяхъ, сходны и въ остальныхъ. Доказательство по аналогіи будетъ тѣмъ сильнѣе, чѣмъ больше пунктовъ сходства между двумя предметами, ибо тогда предположеніе о сходствѣ и въ остальныхъ частяхъ пріобрѣтаетъ наибольшее вѣроятіе. Уподобленіе государства организму дѣйствительно представляетъ многія привлекательныя стороны. Сходство въ нѣкоторыхъ качествахъ дѣйствительно поражающее. Такъ, въ государствѣ, какъ во всякомъ организмѣ, существуетъ тѣсная связь между жизнію членовъ и жизнью цѣлаго. Въ государствѣ, какъ въ организмѣ, существуетъ раздѣленіе труда. Въ государсттѣ, какъ и въ организмѣ, болѣзненное состояніе нѣкоторыхъ частей ведетъ за собою болѣзненное состояніе цѣлаго. Государства, также какъ и организмы, умираютъ. Умирающія государства бросаютъ плодотворныя сѣмена, способствующія возникновенію новыхъ государствъ. Таковы черты видимаго сходства государства съ организмомъ; но всмотримся въ нихъ ближе. Во-первыхъ, нельзя сказать, что въ жизни цѣлаго государства отдѣльныя части его такъ связаны, какъ члены организма. Во всякомъ государствѣ есть члены, не только не приносящіе ему пользы, но даже вредные. Стремится сдѣлать государство вполнѣ организмомъ, чтобы всѣ его члены исполняли опредѣленную работу, какъ это сдѣлалъ Платонъ, это значилобы лишить государство свободы, которая ему

вполнѣ необходима для его жизни и развитія. Между тѣмъ въ организмѣ всякій свободный, неповинующійся членъ былъ бы больнымъ членомъ. Привести всѣ члены государства въ такую же тѣсную солидарность между собою, какъ они находятся въ организмѣ, это значитъ образовать деспотію, какъ это сдѣлалъ Гоббесъ въ своемъ „Левіоѳанѣ", вызсказавъ въ первый разъ сравненіе государства съ организмомъ. Смерть организма есть вмѣстѣ и смерть членовъ. Между тѣмъ уничтоженіе государства не уничтожаетъ жизненности его членовъ. Этотъ фактъ чрезвычайно важенъ, ибо можно сказать, что государство, стремящееся вполнѣ уподобиться организму, уничтожая свободу движенія своихъ членовъ, можетъ быть оставлено членами, которые могутъ предпочесть какую-либо свободную индивидуальную жизнь внѣ государства безжизненному состоянію въ государствѣ.

Все это я говорю не къ тому, чтобы указать на неважность сравненій и аналогій, которыя чрезвычайно полезны и, по свойствамъ нашего ума, дѣлаютъ для него предметъ яснымъ, нагляднымъ, но къ тому, чтобы не искать въ сравненіяхъ какого-то, какъ-бы скрытаго отъ насъ, закона духа, который мы, однако познаемъ не въ себѣ, а въ чемъ-то другомъ, что́ совершенно нелѣпо. Для того чтобы сравненіе было полезнымъ только и не дѣлалось вреднымъ, нужно при самомъ сравненіи указать, въ какихъ предѣлахъ сравниваемое подобно и въ какихъ-нѣтъ, ибо, повторяемъ еще разъ, сравненіе не доказываетъ что-либо, а лишь уясняетъ доказываемое. Все это, мнѣ кожется, показываетъ ясно, что изъ сравненій нельзя сдѣлать особаго метода, какъ это думаетъ г. Стронинъ.

Между послѣдователями Цахаріэ замѣчательны Францъ и г. Стронинъ. Францу принадлежитъ заслуга выясненія факта существованія особой государственной природы, хотя его воззрѣнія на этотъ предметъ нѣсколько темны. „Какъ само для себя существующее, государство, говоритъ Францъ, не представляетъ простого союза силъ и связи условій, но является живымъ цѣлымъ, а потому имѣетъ собственную природу [1]). Для

---

[1]) „Общее начало физіологіи государства". 1870 г. Переводъ, стр. 105.

изученія этой природы должна образоваться новая наука политическая физіологія. „Политическая физіологія разсматриваетъ государство не какъ систему правъ и обязанностей, а какъ систему силъ“. Природа государства независима отъ воли его членовъ. „Еслибы, говоритъ Францъ, въ государствѣ не существовало нѣчто независящее отъ желаній и помысловъ людей и дѣйствующее собственною силою, то всякое государственное развитіе было бы немыслимо: осталось бы только одно развитіе людей и съ каждымъ переворотомъ въ ихъ сознаніи являлись бы новыя государства. Государство же, напротивъ того, есть нѣчто, имѣющее основаніе въ самомъ себѣ и сохраняющее свое существованіе и среди подобныхъ измѣненій въ сознаніи людей въ такой мѣрѣ, что трудно подорвать основы стараго государства даже тогда, когда стремятся къ этому со всевозможнымъ упорствомъ, какъ это доказала французская революція“ [1]). Природу государства Францъ находитъ въ публичной власти. „Субстанція общественной власти, говоритъ онъ, лежитъ въ природѣ государства, которая главнымъ образомъ, есть ничто иное, какъ таже самая субстанція“. Подъ публичною властью Францъ разумѣетъ начало связующее людей въ государствѣ. „Было бы крайнею ошибкою, говоритъ онъ, полагать основаніе публичной власти исключительно во внѣшнихъ ея орудіяхъ. Все, что служитъ къ образованію одного цѣлаго изъ множества индивидуумовъ, составляетъ вмѣстѣ съ тѣмъ и основаніе этой власти. Главнѣйшими элементами публичной власти являются поэтому распространенныя въ націи порядокъ, покорность и преданность“ [2]). Францъ признаетъ принадлежащими къ природѣ государства и другія силы, связывающія индивидовъ, какъ напримѣръ, религію, физическія потребности, а также отношенія, вытекающія изъ зависимости слабыхъ отъ сильныхъ. Повидимому, отсюда слѣдовало бы заключить, что природа государства и выражается въ этихъ силахъ, влекущихъ къ сцѣпленію инди-

---

[1]) Ib., стр. 118.
[2]) Ib., стр. 113.

видовъ въ государствѣ, причемъ государственная власть является выраженіемъ и осуществленіемъ этого сцѣпленія. Но Францу этого казалось недостаточнымъ и онъ ищетъ природу государства внѣ этого сцѣпленія, въ какомъ-то недосягаемомъ „нѣчто", о которомъ нельзя себѣ составить опредѣленнаго понятія. Она покоится не въ природѣ людей, но гдѣ-то индѣ; государства для Франца есть „особаго рода существа, которыя должны быть разсматриваемы каждое въ отдѣльности". Каждое государство, по Францу, имѣетъ свою особую цѣлесообразность, въ силу которой, политическая физіологія учитъ, „что всякое государственное устройство, соотвѣтствующее природѣ даннаго государства,—правильно; а напротивъ всякое противорѣчащее ей—ложно" [1]). Эта загадочная и притомъ особая у каждаго государства природа и соотвѣтствующая ей цѣлесообразность въ каждомъ государствѣ не тождественны съ нравственно добрымъ и справедливымъ и очень часто можетъ случаться, что онѣ сталкиваются съ ними [2]). По мнѣнію франца нелѣпо „ставить основой государства не только право но и нравственность" [3]). Право въ государствѣ есть принципъ не конститутивный, (опредѣляющій, направляющій) а регулятивный (то есть произвольно установляемый).

Еслибы согласиться съ Францымъ, то нужно было бы признать государства существами, для которыхъ, какъ говорится, „законъ не писанъ", точно такъ какъ и для его государственной власти, которая должна заботиться лишь о сохраненіи и увеличеніи государственной силы, какъ цѣли въ себѣ, сама не зная почему и для чего, безъ всякого отношенія къ идеямъ добра, права и справедливости. Но, какъ мѣтко, выразился Платонъ", слѣдствіе добраго не можетъ быть вредно; вредъ можетъ произойти отъ противуположнаго" [4]). Точно такъ немыслимо, чтобы государство, строющееся на началахъ, несогласныхъ съ иде-

---

[1]) Ib., стр. 280.
[2]) Ib., стр. 291.
[3]) Ib., стр. 292.
[4]) „Республика", книга I.

ями права, справедливости и добра, могло укрѣпляться и возростать.

Вся эта путаница и темнота въ воззрѣніяхъ Франца на природу государства произошла оттого, что онъ уподобленіе принялъ за тождество, организмъ государства отождествилъ съ животнымъ организмомъ, тогда какъ его организмъ исключительно духовный. Отсюда объясняется и самое названіе сочиненія Франца—„Физіологія государства". Дѣйствительно элементы животнаго организма матеріальны, т. е. имъ присущи, или, вѣрнѣе, имъ даны божественною силою извѣстныя качества, которыя они должны необходимо и всегда проявлять; взаимодѣйствіе качествъ элементовъ образуетъ въ каждомъ животномъ бытіи гармоническое цѣлое, въ чемъ ясно обнаруживается присутствіе разумной творческой силы Божества, ибо только Духъ въ состояніи комбинировать и составлять изъ элементовъ цѣлое. Но жизнь этого цѣлаго все таки матеріальная, а не духовная, ибо она не свободная, а обусловленная, движущаяся съ механической необходимостью, безъ сознанія, въ ея элементахъ и въ цѣломъ. Не таково духовное начало въ себѣ самомъ и его проявленіяхъ. *Духъ, душа не создаются* силою Бога, какъ это думали Локкъ и Малебраншъ, *а лишь сообщаются*; онѣ не устраиваются, а живутъ; они дѣйствуютъ не по законамъ, а по присущей имъ жизненности. Духъ существуетъ отъ вѣка, ибо еслибъ онъ не существовалъ, то ничто не могло бы его произвести; онъ не можетъ имѣть законовъ, ибо ничѣмъ они не могли быть даны ему; онъ не движится безъсознательно, а сознательно, опредѣляя себѣ цѣль.

Уподобивъ государство животному организму, онъ необходимо долженъ былъ исключить изъ его природы начало права и справедливости, ибо для животнаго они не существуютъ, разсматривать религію какъ какое-то матеріально связующее начало, разсматривать власть какъ безсознательную жизнедеятельную силу животнаго организма. Доведя уподобленіе до тождества, онъ ясно обнаружилъ, что такое пониманіе государства есть чистый абсурдъ. Не одно государство не жило и не можетъ жить такой безсознательной животной жизнью; какъ его элементы-

сознающіе себя члены, такъ и его власть сознательная и находящаяся съ своими элементами въ постоянномъ обмѣнѣ идей; жизнь государства есть жизнь свободная, а не механическая.

Нашъ современный писатель, Г. Стронинъ договорилъ ясно то, что скрывалъ Францъ и обиняками довалъ понять Ог. Контъ. Г. Стронинъ совершенно исключилъ духовное начало изъ міра и все объясняетъ лишь движеніемъ матеріальнаго начала. Для него составляетъ непреложную истинну выше разобранное нами (см. начала первой главы, 1 отд.) положеніе Конта, по которому наша духовная жизнь есть ничто иное, какъ взаимодѣйствіе матеріальной природы въ индивидахъ съ таковой-же внѣ ихъ. „Какъ вся біологія, говоритъ онъ, происходитъ изъ закона скрещиванія... такъ вся политика отправляется отъ психологическаго феномена внечатлѣній и рефлекса. По этому закону безъ впечатленій и рефлекса нѣтъ никакой нравственной жизни, и на оборотъ всякая нравственная жизнь состоитъ изъ длиннаго ряда впечатлѣній и рефлексовъ.“ „Впечатленіе есть вліяніе среды на организмъ, воздѣйствіе окружающаго на окружаемое; а рефлексъ есть обратное вліяніе организма на среду, взаимодѣйствіе окружаемаго на окружующее. Сумма впечатленій, дѣйствій среды, причинъ, составляетъ то, что называется созерцательной жизнью; сумма рефлексовъ, воздѣйствій организма, слѣдствій, состовляетъ все то, что называется дѣятельной жизнью. Изъ этихъ двухъ сѳеръ и состоитъ главнымъ образомъ вся духовная жизнь какъ общества, такъ и человѣка“ [1]).

Вотъ въ этихъ строкахъ вся философія Г. Стронина, основа его книги, которая въ подробностяхъ содержитъ много вѣрнаго и глубокаго. Трудно понять, что разумѣетъ Г. Стронинъ подъ словомъ „рефлексъ“, п. ч. рефлексъ для него есть и воздѣйствіе „окружаемаго“ на окружащее, и практическая дѣятельность. Если подъ рефлексомъ разумѣть практическую дѣятельность, то у умовъ созерцательникъ, такимъ образомъ, не

---

¹) „Политика какъ наука“, 1872 г., стр. 203 и 204.

будетъ рефлекса. Но оставивъ эту путаницу, примемъ что рефлексъ есть воздѣйствіе „окружаемаго" на окружающее, т. е. человѣка на внѣшнюю природу. Спрашивается „окружаемое" (человѣкъ) разнится ли чѣмъ-либо, по сущности, отъ окружающаго, или не разнится? Если примемъ послѣднее, то рефлексъ есть лишъ слѣдствіе дѣйствія одной матеріи на другую; какъ напр. дѣйствіе солнечнаго луча на воду производитъ согрѣваніе воды, а теплая вода, какъ рефлексъ, производитъ въ свою очередь дѣйстіе на другіе предметы. Эти отношенія устанавливаются необходимо и безсознательно, какъ для солнца, такъ и для воды. Спрашивается воздѣйствіе природы на человѣка и обратно аналогично ли дѣйствію солнца на воду и обратно? Безъ сомнѣнія нѣтъ, ибо если впечатленія мы принимаемъ и пассивно, то мы переработываемъ ихъ дѣятельною силою нашего ума, а не отражаемъ только необходимо; всякая аналогія между дѣятельною силою ума въ отношеніяхъ его къ міру и воздѣйствіемъ одной матеріи на другую лишена, такимъ образомъ, всякаго основанія, ибо умъ, по существу своему есть начало различное отъ матеріи. Умъ есть начало сознательно и самостоятельно дѣятельное; матерія же пассивно дѣйствуетъ и пассивно воспринимаетъ дѣйствія.

Построивъ свою теорію на такихъ шатнихъ основаніяхъ, Г. Стронинъ думаетъ объяснить весь ходъ міровой исторіи посредствомъ „скрещиваній". Чѣмъ болѣе разнородныхъ элементовъ собрано въ извѣстной странѣ, чѣмъ болѣе возможно разнородныхъ скрещиваній, тѣмъ прогрессивнѣе страна развивается. „По закону физики, говоритъ Г. Стронинъ, всякая сила есть ничто иное, какъ движеніе, такъ что безъ движенія нѣтъ и никакой жизни: общество, какъ и вода, портится, когда застоивается; необходимо движеніе, волненіе, чтобы была жизнь, отсюда необходимость прогресса" [1]). Такимъ образомъ жизнь людей въ исторіи Г. Стронинъ считаетъ аналогичной съ отношеніями тѣлъ въ физикѣ, которыя дѣйствуютъ и подчиняются

---

[1]) Ib., стр. 73.

дѣйствіямъ, не сознавая этого и не сознавая, въ чему и для чего все это. Абсурды, которые вытекаютъ изъ натурализма, предшественники г. Стронина весьма ловко прятали, а г. Стронинъ откровенно и прямодушно ихъ выставилъ напоказъ, сообразно нашей откровенной природѣ.

Итакъ, каковъ же результатъ натурализма?—Отъ Аристотеля до нашихъ дней, въ теченіе двухъ съ четвертью тысячъ лѣтъ, онъ не представилъ ниодного неоспоримаго положенія! Вся причинная связь между воздѣйствіемъ природы на человѣка ограничивалась произвольнымъ сцѣпленіемъ фактовъ, которые дальнѣйшее теченіе жизни совершенно опровергало. Все это произошло оттого, что матерія, которая есть начало служебное духу, его орудіе, была возведена въ начало господствующее. Если бы климатъ, почва, естественныя произведенія, море оказывали измѣняющее вліяніе на идеи; еслибъ духъ былъ ничто иное, какъ аггрегатъ воздѣйствія различныхъ силъ, то мы всѣ должны бы мѣняться четыре раза въ годъ, или переѣзжая съ одного мѣста на другое, или перемѣняя меню блюдъ за обѣдомъ. Искать же законовъ, управляющихъ исторіей въ механикѣ, физикѣ и т. д., есть абсурдъ, отъ котораго долженъ бы охранить г. Стронина Ог. Контъ, предъ которымъ онъ столь униженно благоговѣетъ и который съ особенною силою на этомъ настаиваетъ.

ГЛАВА II.

Ученіе экономическое.

Что такое экономическіе законы.—Экономическій порядокъ и цивилизація.—Задача философіи Политической Экономіи. — Восточныя цивилизаціи въ экономическомъ отношеніи.—Какіе факторы вліяютъ на опредѣленіе экономическаго порядка.—Объясненіе Бокля законовъ, обусловившихъ распредѣленіе богатствъ въ восточныхъ цивилизаціяхъ. — Мнѣнія великихъ мыслителей классической древности, Платона и Аристотеля, по экономическимъ вопросамъ. — Экономическій строй классическихъ народовъ.—Христіанство и его вліяніе на экономическій строй.—Коммуны и новыя начала, внесенныя ими въ общество.—Теоріи Гаррингтона, Локка, Мерсье-де-ла-Ривіера, Эйзенгарта, Моля, Штейна объ отношеніяхъ между экономическимъ строемъ и государствомъ.—Критика ихъ.

Удовлетвореніе матеріальныхъ потребностей, безъ сомнѣнія, составляетъ одну изъ главныхъ нуждъ человѣка, есть одно изъ важнѣйшихъ условій его жизни, а потому тотъ или другой способъ пріобрѣтенія членами извѣстнаго общества средствъ къ его существованію, количество и качество богатствъ общества, способъ ихъ распредѣленія между его членами должны многое объяснять въ государственной организаціи этого общества, и измѣненіе всѣхъ этихъ условій должно вліять и на измѣненіе государственной организаціи. Но если этотъ фактъ, несомнѣнный и неоспоримый, то въ высшей степени труденъ для рѣшенія вопросъ: управляются ли факты пріобрѣтенія и распредѣленія богатствъ законами независимыми отъ насъ или они вполнѣ подчинены нашему произволу, или, наконецъ, они тѣсно связаны съ существомъ и характеромъ цивилизаціи обществъ? Экономическіе законы, очевидно, не есть законы чего-то внѣшняго, управляющаго нами; ихъ, очевидно, нельзя сравнивать съ неотразимымъ вліяніемъ природы, если бы таковое можно было признать; они, очевидно, есть только наши внутренніе законы, ибо, конечно, пріобрѣтеніе богатствъ обусловливается не столько свойствами окружающей природы, сколько развитіемъ знаній и энергіи труда, а распредѣленіе богатствъ опредѣляется

тѣми же факторами, т. е. знаніемъ, энергіей труда, отчасти же законодательствомъ даннаго государства, т. е. въ извѣстномъ отношеніи, можно сказать, общей волей того же государственнаго общества, или, по крайней мѣрѣ, его молчаливымъ согласіемъ. Слѣдовательно, экономическіе законы, если таковые существуютъ, суть наши внутренніе законы, —законы, управляющіе нашей мыслей и волей. Если есть экономическіе законы, то они, конечно, кроятся въ неизмѣнныхъ началахъ нашего ума и воли.

Какими же законами управляются нашъ умъ и воля? подчиняется ли воля всякимъ предположеніямъ мечтательнаго ума въ вопросѣ о распредѣленіи богатствъ? Сотни историческихъ примѣровъ даютъ отрицательный отвѣтъ на это предположеніе. Казалось бы, нѣтъ ничего проще коммунизма въ отношеніи распредѣленія богатствъ, но всѣ человѣческія общества прошли чрезъ эту форму, но ни одно не остановилось на ней. Множество утопистовъ представляли идеальныя картины коммунистическаго общества, но люди оставались къ нимъ глухи. Дѣятельные утописты принимались за ихъ осуществленіе, но они или разрушались при первомъ основаніи, или, какъ при опытѣ іезуитовъ въ Парагваѣ, приводили къ общему отупѣнію, кончившемуся общимъ недовольствомъ. Такимъ образомъ, воля не подчиняется всякой праздной мысли, которая можетъ придти намъ въ голову. Не только произволомъ отдѣльныхъ индивидовъ, но даже общимъ согласіемъ всѣхъ индивидовъ извѣстнаго общества нельзя построить какой угодно экономическій порядокъ, ибо свобода нашей воли вовсе не абсолютна, а относительна, и ею управляетъ сила, которую мы не можемъ ни подавить, ни уничтожить. Здѣсь мы практически приходимъ къ той философской диллемѣ свободы и міроуправленія, которая глубокомысленна высказана Шеллингомъ. Свобода дѣйствій индивида, по Шеллингу, вполнѣ согласна съ божественнымъ міроуправленіемъ, ибо руководящее индивида божественное лежитъ за предѣлами сознанія индивида.

Но, съ другой стороны, міровая исторія экономическаго развитія человѣчества представляетъ самыя разнообразныя фор-

мы распредѣленія богатствъ, которыя держались столѣтіями, даже тысячелѣтіями. Отсюда, весьма естественно, рождается вопросъ: разнообразное распредѣленіе богатствъ не обусловливалось ли особыми экономическими законами, независимыми отъ заключеній ума и воли? или, наоборотъ, господствовавшая цивилизація, опредѣляя умъ и совѣсть, мотивы воли, не дѣйствовала ли могущественно и на самое распредѣленіе богатствъ? или, наконецъ, распредѣленіе богатствъ не подчинялось ли дѣйствію двухъ факторовъ, взаимно другъ на друга вліяющихъ? Такими факторами, съ одной стороны, могли быть начала господствовавшей цивилизаціи, съ другой стороны—неравномѣрное распредѣленіе физическихъ силъ, мужества, знанія, энергіи труда между членами общества. Эти два независимые фактора могли производить экономическій порядокъ, какъ нѣчто среднее, вытекающее изъ взаимодѣйствія этихъ двухъ факторовъ. Эти начала господствующей цивилизаціи могли поощрять личную энергію и знаніе въ нѣкоторыхъ членахъ общества, убивая ее въ другихъ, или поощрять ее въ большинствѣ, или способствовать энергіи способнѣйшихъ людей, отдавая имъ на жертву не способныхъ, или поощрять энергію къ труду всѣхъ, защищая слабыхъ. Словомъ, здѣсь можетъ быть множество комбинацій, которыя будутъ несомнѣнно вліять на пріобрѣтеніе и распредѣленіе богатствъ. Исторія, какъ кажется, говоритъ въ пользу этого послѣдняго предположенія. Условія, въ которыя ставитъ трудъ господствующая цивилизація—неравное распредѣленіе между членами общества физической силы, мужества, знаній, личной энергіи—вотъ могучіе факторы, управляющіе распредѣленіемъ богатствъ. Но если это такъ, то экономическіе законы нельзя отдѣлить отъ законовъ, управляющихъ духовною жизнію даннаго общества, нельзя ихъ разсматривать какъ нѣчто само по себѣ не зависимое. Понятіе чистоэкономическихъ законовъ такимъ образомъ съуживается; подъ чисто экономическими законами можно разумѣть только воздѣйствіе чистаго эгоизма на волю, при созданіи и распредѣленіи богатствъ. Но такъ какъ ни одна цивилизація не даетъ простора чистому эгоизму, кромѣ того и сама человѣческая воля всегда доступна воздѣйствію регулятивовъ, то чи-

стый эгоизмъ, такимъ образомъ, можетъ быть лишь однимъ изъ факторовъ, воздѣйствующихъ на волю, а слѣдовательно на немъ нельзя построить философію политической экономіи. Но, къ сожалѣнію, философію политической экономіи еще нужно создать, ибо творецъ политической экономіи, Адамъ Смитъ, въ своемъ знаменитомъ сочиненіи „о богатствѣ народовъ", также какъ и въ своей „Теоріи нравственныхъ чувствъ" ограничился анализомъ современнаго общества и современной цивилизаціи, какъ будто она есть единственная изъ возможныхъ и какъ будто бы человѣчество всегда жило лишь въ подобныхъ цивилизаціяхъ. Его послѣдователи, даже до нашего времени, какъ Милль, Рошеръ, несмотря на свое намѣреніе воспользоваться уроками исторіи, въ сущности варьируютъ Смита, не выходя изъ его рамокъ. Только Листъ, Кери, школа такъназываемыхъ „русско-нѣмецкихъ экономистовъ" не занимается исключительно вопросами объ отношеніяхъ капитала, труда, ренты, спроса и предложенія, но и они столь же далеки отъ вопроса объ изученіи основаній, обусловливающихъ волю при ея стремленіи къ пріобрѣтенію и распредѣленію богатствъ. Въ силу этого мы въ предстоящей главѣ ограничимся краткой исторіей экономическаго распредѣленія богатствъ въ разныхъ цивилизаціяхъ и разборомъ мнѣній тѣхъ мыслителей, которые, стоя среди этихъ цивилизацій, выражали то или другое сужденіе по экономическимъ вопросамъ въ непосредственной связи съ организаціей государства.

Четыре древнѣйшихъ восточныхъ цивилизаціи: индійская, египетская, іудейская и медо-персидская, въ отношеніи пріобрѣтенія и распредѣленія богатствъ, а также условій, въ которыхъ былъ поставленъ трудъ, равноотличны какъ отъ нашей цивилизаціи, такъ и отъ классическихъ цивилизацій, такъ и между собой.

Всѣ эти цивилизаціи были теократическія деспотіи, т. е. въ основаніи ихъ законодательства лежали священныя книги, и хотя власть была въ рукахъ царей, но представители церкви принимали непосредственное участіе въ управленіи и судѣ.

Въ Индіи трудъ и собственность были свободны, ибо кастовое устройство имѣло мало отношеній къ роду занятій. Жрецы, воины и ваисія (третье сословіе) могли одинаково заниматься земледѣліемъ, торговлей и ремеслами, покупать и продавать земли. Жрецамъ только запрещалось, подъ страхомъ лишенія права касты, торговать молокомъ и мясомъ. Жрецы пользовались исключительно лишь правомъ милостыни и правомъ обучать священнымъ книгамъ. Воины и жрецы имѣли только исключительное право военной службы за жалованье [1]). Судра былъ классомъ свободныхъ поденьщиковъ; онъ могъ однако заниматься ремеслами, но, вѣроятно, не имѣлъ права пріобрѣтать земли [2]). Лица, происшедшія отъ смѣшанныхъ кастъ, должны были заниматься кучерствомъ, медициной, евнушествомъ, иностранной торговлей, ловлей рыбы, плотничествомъ, охотой, всѣми занятіями, которыя особенно презирались [3]). Привелегіи кастъ главнымъ образомъ состояли въ формѣ одежды, особыхъ почестяхъ и меньшемъ наказаніи, которыя привилигированные несли за совершаемыя ими преступленія; они не имѣли отношеній къ экономическому порядку. Король и войско содержались на счетъ податей и собственныхъ имуществъ.

Въ Египтѣ существовало странное раздѣленіе экономическаго труда по кастамъ и ихъ подраздѣленіямъ. Касты эти слѣдующія: жрецы, воины, земледѣльцы, ремесленники, торговцы, рыболовы, пастухи, толмачи. Жрецы жили отъ церковныхъ земель, которыя составляли третью часть территоріи [4]). Земледѣльцы, по мнѣнію нѣкоторыхъ писателей, жили въ коммунахъ на государственныхъ земляхъ. Земли около центральныхъ городовъ, номъ (губерній) ежегодно раздѣлялись на число крестьянскихъ семействъ и работниковъ въ семьяхъ чрезъ государственныхъ чиновниковъ [5]). Большая часть кресть-

---

[1]) „Lois de Manou“, livre X, §§ 574—85.

[2]) Ib., livre X, § 99.

[3]) Ib,, § 47 и 48.

[4]) Dunker. „Gesch des Alter.“ т. II, стр. 157, 159.

[5]) „Histoire de l'economie politique“. Du Mesnil-Marigny, т. I, стр. 205.

янъ однако жила—вѣроятно въ полурабскомъ состояніи—на земляхъ жрецовъ и воиновъ. Всѣ прочія касты жили отъ своихъ занятій, причемъ занятія отца дѣлались и занятіемъ дѣтей [1]).

Въ іудейскомъ царствѣ вся территорія дѣлилась на двѣнадцать участковъ, по числу колѣнъ Израилевыхъ, а въ колѣнахъ—по количеству родовъ. Земля, принадлежащая роду, могла продаваться лишь временно, въ теченіи юбилейнаго срока, а въ юбилейный годъ возвращалась снова роду. Роды, собственники земли, могли обработывать ее лишь шесть лѣтъ, а седьмой должны были оставлять въ покоѣ, для пользы бѣднымъ. Города и городскія земли принадлежали въ собственность духовенству или духовнымъ родамъ [2]). Обѣднѣвшіе евреи дѣлались рабами, но лишь на срокъ шести лѣтъ, а послѣ этого срока имѣли право уходить съ женами и дѣтьми, если они сдѣлались рабами, уже будучи женатыми; если же рабъ женился въ домѣ господина, то жена и дѣти оставались въ рабствѣ [3]).

Въ персидской монархіи господствующимъ классомъ были завоеватели-персы, а всѣ покоренныя ими племена были податнымъ классомъ, неся на себѣ всѣ тяжести государства. Персы были собственниками земель небольшой области (Персиды), гдѣ они первоначально обитали; эта земля и ея владѣльцы были свободны отъ налоговъ. Царь персовъ, вступая въ эту землю, раздавалъ подарки всѣмъ ея жителямъ. Персы же составляли главное войско царя, его конницу, получая за службу постоянное жалованье; они занимали всѣ важнѣйшія должности какъ при дворѣ, такъ и при управленіи провинціями [4]). Всѣ члены покоренныхъ народовъ могли свободно располагать собою для пріобрѣтенія тѣхъ или другихъ матеріальныхъ средствъ къ существованію.

Достаточно бѣглаго взгляда на экономическія условія этихъ четырехъ цивилизацій, чтобы убѣдиться, что каждая изъ

---

[1]) Ib., стр. 172.

[2]) „Левитъ", гл. XXV.

[3]) „Исходъ", гл. XXI.

[4]) Dunker, „Geschichte des Alterthums", т. II, стр. 613.

этихъ цивилизацій есть произведеніе различныхъ факторовъ. Безъ сомнѣнія, этими факторами были въ каждой цивилизаціи слѣдующіе дѣятели:

Во-первыхъ, физическая сила, мужество, доставлявшія преобладающее положеніе арійцамъ въ Индіи въ отношеніи туземцевъ, покоренныхъ ими. Этимъ же началомъ объясняется особое экономическое положеніе персовъ въ персидской монархіи. Весьма вѣроятно, что и въ Египтѣ низшія касты состояли изъ покоренныхъ туземцевъ.

Вторымъ факторомъ былъ умственный трудъ, выдвинувшій его работниковъ въ первые ряды общества, а такъ какъ всякое знаніе первоначально бываетъ исключительно религіознымъ, то потому люди знанія, жрецы во всѣхъ этихъ цивилизаціяхъ и занимали выдающееся экономическое положеніе.

Въ третьихъ, личная энергія, трудъ, духовно-практическія способности должны были доставлять ихъ обладателямъ богатства, выдѣляя ихъ отъ остальныхъ людей, какъ третье сословіе въ государствѣ. Впрочемъ, этотъ факторъ въ деспотическихъ государствахъ Востока не имѣетъ и тысячной долитой важности, какую онъ занялъ въ христіянской цивилизаціи.

Въ четвертыхъ, политическое положеніе низшихъ кастъ, закрѣпленное самимъ характеромъ восточныхъ цивилизацій, должно было быть одно изъ главныхъ причинъ бѣдности членовъ этихъ кастъ, ибо оно должно было дѣйствовать подавляющимъ образомъ на ихъ душевную энергію.

Такимъ образомъ, изучая экономическія формы восточной цивилизаціи, нельзя не убѣдиться, что одинъ изъ главныхъ, если не главнѣйшій, факторъ экономическаго преуспѣянія народа составляютъ условія, въ которыя поставляютъ трудъ индивида политическія формы общества. Такъ какъ политическія формы общества зависятъ отъ характера самой цивилизаціи, то-есть отъ того содержанія, которое дается въ цивилизаціи нравственнымъ идеямъ, слѣдовательно главное условіе экономическаго преуспѣянія общества лежитъ въ его нравственномъ развитіи.

Одинъ изъ современныхъ писателей, Бокль, пытался объяснить неравенство въ распредѣленіи богатствъ въ восточныхъ цивилизаціяхъ особыми физическими условіями. „Въ раннюю пору общества, говоритъ Бокль, прежде чѣмъ начались позднѣйшія утонченныя комбинаціи, можно, кажется, доказать, что и распредѣленіе богатствъ, подобно ихъ накопленію, управлялось исключительно физическими законами“. Для доказательства своей тезы, Бокль приводитъ слѣдующій аргументъ. „Если двѣ страны, говоритъ онъ, сходныя во всѣхъ отношеніяхъ, различаются только тѣмъ, что въ одной изъ нихъ національная пища обильна и дешева, въ другой—недостаточна и дорога, то въ первой населеніе неизбѣжно возрастаетъ скорѣе, чѣмъ во второй. Заработная плата, говоритъ Бокль далѣе, всегда колеблется, сообразно количеству населенія, а сама она опредѣляется цѣнностью пищи. Въ теплыхъ странахъ пища обильна и дешева, ибо ея требуется для питанія, въ силу физіологическихъ законовъ, менѣе, а получается она несравненно въ бо́льшемъ числѣ, а потому, говоритъ Бокль, въ теплыхъ странахъ народонаселеніе возрастаетъ быстро, а заработная плата падаетъ все ниже и ниже. Такъ, напримѣръ, въ Индіи народонаселеніе питается рисомъ, родящимся самъ двѣсти, а въ Египтѣ джгурою, дающей самъ двѣсти сорокъ, то понятно, замѣчаетъ Бокль, что въ обѣихъ этихъ странахъ капиталы необходимо скопляются въ рукахъ нѣсколькихъ счастливцовъ, а физическій трудъ почти не имѣетъ цѣны. По этимъ причинамъ, выводитъ Бокль, въ Индіи законная рента составляетъ половину волового дохода, тогда какъ во Франціи она даетъ треть, а въ Англіи—только четверть волового дохода.

Всѣ эти соображенія странно читать рядомъ съ документами, указывающими на условія, въ которыя былъ поставленъ трудъ въ Индіи и Египтѣ. Бокль трактуетъ эти страны такъ, какъ будто бы въ нихъ изначала существовала такая же свобода и обезпеченность труда, какъ въ современной ему Англіи, такъ что въ соціальной борьбѣ богатства скоплялись въ тѣхъ рукахъ, которыя были экономически болѣе сильными и ловкими. Но если бы мы и предположили, что трудъ въ этихъ странахъ

всегда былъ свободенъ, то и при этомъ условіи Боклю, чтобы доказать свои положенія, необходимо было бы допустить, что стремленіе къ комфорту и удобству прирождены лишь европейцу, а исключительныя стремленія къ деторожденію составляли характеристическое свойство жителей Индіи и Египта, ибо безъ такого предположенія его теорія не будетъ имѣть достаточныхъ основаній. Фактъ, приводимый самимъ Боклемъ, именно, что „количество населенія Египта въ настоящее время составляетъ лишь незначительную часть древнѣйшаго,“ служитъ лучшимъ опроверженіемъ его положенія. Народонаселеніе древняго Египта простиралось, по Плинію, до 30-ти милліоновъ, а въ настоящее время оно не превышаетъ $4^1/_2$ милліоновъ; слѣдовательно, оно уменьшилось въ 7 разъ, между тѣмъ тогда, какъ и теперь, жители питаются джгурой... Слѣдовательно, количество народонаселенія не зависитъ отъ однихъ тѣхъ факторовъ, которые признаетъ Бокль. Почему же оно теперь такъ уменьшилось? потому что просвѣщенный египетскій деспотизмъ, или, иначе говоря, древняя египетская цивилизація, стояла безконечно выше настоящей цивилизаціи мамелюковъ. „Послѣднее время подъ владычествомъ мамелюковъ, говоритъ Карлъ Контъ, какъ и во время фараоновъ, всѣ земли въ Египтѣ были въ рукахъ жрецовъ, солдатъ и ихъ начальниковъ. Но въ настоящее время властители Египта подвергаютъ жизнь произвольнѣйшимъ поборамъ и неслыханнымъ вымогательствамъ. Часто несчастный земледѣлецъ, посреди изобилія его окружающаго, имѣетъ нужду въ необходимомъ и продаетъ свои земледѣльческія орудія для уплаты налога, оставаясь безъ средствъ обработывать плодороднѣйшую землю“ [1]. Такимъ образомъ, этотъ простой фактъ указываетъ, какъ слаба аргументація Бокля.

Перейдемъ къ разсмотрѣнью экономическихъ формъ жизни въ классическихъ государствахъ.

Два великихъ представителя классической культуры, Платонъ и Аристотель, служатъ лучшими выразителями отношеній классической культуры по вопросу о матеріальномъ благосостоя-

---

[1]) Charles Comte, „Traité de legislation“, т. III, стр. 87.

нія общества. Въ сочиненіяхъ этихъ писателей есть нѣсколько вѣрныхъ замѣчаній объ экономическихъ законахъ, могущихъ проявляться въ странахъ, въ которыхъ трудъ свободенъ и почетенъ. Но это не самое важное въ нихъ по отношенію къ экономическимъ вопросамъ; важнѣе, наоборотъ, тѣ мѣста въ нихъ, въ которыхъ они являются простыми выразителями классической культуры.

Уже Платонъ высказалъ мысль, что причина происхожденія общества кроется въ невозможности каждому индивиду, живущему уединенно, удовлетворить всѣмъ своимъ нуждамъ. „Нужда въ одной вещи заставила человѣка соединиться съ другимъ человѣкомъ, новая нужда — опять съ другимъ человѣкомъ, и вообще многочисленность этихъ нуждъ соединяла въ одно мѣсто многихъ людей, въ виду обоюдной помощи, и т. о. образовалось государство“ [1]). Платонъ ясно сознаетъ пользу раздѣленія труда, которое увеличиваетъ количество производства и качество произведенныхъ продуктовъ. Но все это не навело его на мысль о возможности экономически-свободнаго общества. Въ своей „Республикѣ“ онъ предлагаетъ коммунизмъ не только имущественный, но женъ и дѣтей, какъ идеалъ государства. Правда, что этотъ коммунизмъ, вѣроятно, касался лишь распредѣленія богатствъ между членами господствующаго класса, правителей и воиновъ; сами же богатства членамъ этихъ классовъ доставлялись, конечно, трудомъ рабовъ. Рядомъ съ этимъ Платонъ, вѣроятно, допускалъ частную собственность для класса ремесленниковъ. Всѣ эти вопросы трудно рѣшить съ точностью, ибо Платонъ выражается чрезвычайно неопредѣленно. Всѣ эти вопросы уже сдѣлались спорными со временъ Аристотеля. То рѣшеніе, какое предлагаемъ мы, наиболѣе близко къ характеру греческой жизни и наиболѣе согласуется съ подробностями въ устройствѣ самой республики Платона. Если же таковъ былъ идеалъ республики Платона, то онъ, въ сущности, мало отличается отъ идеала политическаго устройства, предла-

---

[1]) Платонъ, „Республика“, кн. II.

гаемаго практическимъ Аристотелемъ, несмотря на ожесточенную критику послѣдняго республики Платона. Аристотель слѣдующимъ образомъ говоритъ о экономическихъ условіяхъ проектируемаго имъ идеальнаго государства. „Въ государствѣ съ наилучшимъ экономическимъ устройствомъ, говоритъ онъ, гдѣ люди абсолютно добродѣтельны..., граждане не должны заниматься ни ремеслами, ни промыслами, потому что такая жизнь неблагородна и противна интересамъ добродѣтели. Граждане такого государства равнымъ образомъ не должны быть и земледѣльцами; напротивъ, какъ для развитія въ себѣ начала добродѣтели, такъ и для политической дѣятельности имъ необходимъ философскій досугъ“ [1]). Такіе граждане, по Аристотелю, должны владѣть всею поземельною собственностью его идеальнаго государства, обработывая ее черезъ рабовъ, варваровъ или періэковъ. Ремесленниковъ и вообще производительные классы, словомъ— лицъ, не имѣющихъ досуга, Аристотель даже не считаетъ существенными членами государства. Разница въ экономическихъ идеалахъ Платона и Аристотеля состоитъ такимъ образомъ лишь въ томъ, что Платонъ въ высшемъ классѣ воиновъ и правителей вводитъ коммунизмъ имуществъ, а Аристотель воздерживается отъ него, но оба одинаково всякій не чисто-умственный трудъ считаютъ недостойнымъ для занятія гражданина. Но, удаляясь отъ идеала и разсматривая дѣйствительность, Аристотель дѣлаетъ нѣсколько мѣткихъ замѣчаній объ соотношеніяхъ между формами политическаго устройства и экономическимъ строемъ общества. Такъ, Аристотель мѣтко указалъ на глубокую важность экономическихъ условій для крѣпости и устойчивости государственнаго организма вообще. „Только то политическое устройство прочно, говоритъ онъ, которое обезпечиваетъ за каждымъ право, соотвѣтствующее его достоинству, и обезпечиваетъ каждому его собственность“ [2]). Наибольшую политическую устойчивость Аристотель признаетъ за тѣми го-

---

[1]) „Политика“ Аристотеля, кн. IV, гл. 9.

[2]) „Политика“ Аристотеля, кн. VIII, гл. 6.

сударствами, въ которыхъ развилось многочисленное среднее сословіе, могущее стать посредникомъ между высшимъ и низшимъ классами, и сдерживать ихъ революціонную борьбу [1]). Лучшимъ видомъ демократической республики онъ считаетъ ту, которая основывается на распространенности мелкой поземельной собственности и совѣтуетъ, для поддержанія демократіи, установить закономъ опредѣленный размѣръ поземельной собственности, болѣе котораго не должны владѣть граждане; запретить продажу поземельной собственности и передачу ея въ арендное содержаніе [2]). Съ благопріятными экономическими условіями для олигархіи онъ считаетъ ту страну, которая пригодна для разведенія лошадей, ибо такое государство можетъ имѣть одно только войско, конницу, комплектующееся исключительно изъ богатыхъ, владѣющихъ большими помѣстьями.

Всѣ эти замѣчанія указываютъ, что великій мыслитель древности понималъ важное значеніе экономическаго строя общества для образованія той или другой политической формы, но не думалъ однако, что государство и его законы вполнѣ опредѣляются экономическими условіями; наоборотъ, онъ предполагалъ, что само государство можетъ, до извѣстной степени, измѣнять экономическій строй общества, въ видахъ поддержанія извѣстной политической формы. Законодательства классическихъ государствъ Греціи, какъ, напр., законодательство Спарты и Аѳинъ, указываютъ, что государство здѣсь регулировало экономическія отношенія, сообразно съ преслѣдуемыми имъ цѣлями.

Что же касается дѣйствительнаго экономическаго состоянія древней Греціи, то оно, можно сказать, не поднималось выше самыхъ грубыхъ формъ экономическаго строя. Въ сущности, всѣ греческія государства, безъ отношенія ихъ къ формѣ правленія, были рабовладѣльческими аристократіями. Этотъ экономическій порядокъ, основанный на рабскомъ трудѣ, дѣлалъ жизнь свободныхъ отъ труда гражданъ праздной и пустой.

---

[1]) „Политика“ Аристотеля, кн. VI, гл. 9.

[2]) Ib., кн. II, гл. 7.

„Философское изученіе древней Греціи, говоритъ Бланки, указываетъ намъ, что греки наполняли жизнь междуусобными войнами, войнами народными, были преданы интригамъ народныхъ собраній, именно въ силу бездѣятельности, позволяющей имъ жить насчетъ труда рабовъ. Они отличались искусствомъ править колесницей, разсуждать о грамматическихъ тонкостяхъ, исполнять посредственно музыкальныя пьесы; они сдѣлались риторами, бывъ первоначально разбойниками и затѣмъ пали отъ отсутствія храбрости въ защитѣ себя самихъ" [1]). Дѣйствительный экономическій порядокъ римскаго общества если чѣмъ отличался отъ греческаго, то отличался въ худшую сторону. Римляне были земледѣльцами-завоевателями. Работа въ ихъ глазахъ, съ первыхъ временъ Рима, была достояніемъ плѣнныхъ и рабовъ. До имперіи римляне не были знакомы ни съ искусствомъ, ни съ промышленностью, ни съ торговлей. Во время имперіи римское общество раздѣлилось на два класса: богатыхъ мануфактуристовъ, обработывающихъ матеріалъ съ помощью наемниковъ и рабовъ, и свободныхъ гражданъ, превратившихся въ поденщиковъ. Обширныя земли превратились въ парки или просто въ пустыри. Общество раздѣлилось на классъ безпримѣрно-богатыхъ и массу голодныхъ пролетаріевъ, питающихся на казенный счетъ. Римъ палъ отъ экономическаго и нравственнаго истощенія.

Христіанство производитъ переворотъ и въ области экономическихъ отношеній столь же сильно и могущественно, какъ и въ другихъ областяхъ. Освящая трудъ вообще и равенство всѣхъ передъ Богомъ, оно вноситъ такимъ образомъ въ жизнь два такія великія начала, которыя современемъ должны были измѣнить весь экономическій строй. Правда, что это измѣненіе совершается медленно и постепенно. Въ средніе вѣка, въ эпоху броженія и борьбы элементовъ, сила и вѣра, казалось, опредѣляли экономическія отношенія, сосредочивая богатства въ рукахъ феодаловъ и духовныхъ. Казалось, все благопріят-

---

[1]) Blanqui, „Histoire de l' economie politique".

ствовало образованію порядка, подобно древне-индійскому, къ образованію ряда мелкихъ деспотовъ подъ властью духовенства; но, въ сущности, это такъ казалось, ибо христіанство не благопріятствовало кастовому устройству. Уже съ XII вѣка начинается образованіе городского класса, появляются коммуны, какъ новая общественная сила, представляя собою исключительно лишь энергію личнаго труда, готоваго бороться противъ всего и всѣхъ за его свободу. Эти новые города нисколько не похожи на древне-восточные, состоящіе изъ постоянныхъ обитателей, занятыхъ опредѣленнымъ трудомъ, ни на классическіе, состоящіе изъ свободныхъ и рабовъ. По ходячей нѣмецкой пословицѣ: „свобода и трудъ дѣлаютъ и воздухъ города свободнымъ". Образовавшееся изъ подониковъ средневѣковаго общества, города эти сохраняютъ демократическія симпатіи, принимая всякого встрѣчнаго, всякого бѣглеца, стремящагося укрыться за городскія стѣны. Это были крѣпости освобожденныхъ рабовъ, готовыя принять новыхъ рабовъ, ищущихъ свободы. Онѣ ведутъ упорную борьбу противъ враговъ свободнаго труда и одерживаютъ побѣду [1]. За этими городскими стѣнами—дѣйствительно—выростаетъ новое экономическое общество. Принципъ—коммунъ одерживать побѣду надъ аристократическими началами феодализма, которыя являлись въ новомъ обществѣ представителями древняго строя. Вотъ какъ говоритъ аббатъ наженскій Гильбертъ о коммунахъ: „Коммуны—имя новое и презрѣнное. Вотъ что означаетъ это слово. Люди податные платятъ тамъ налогъ ихъ суверену только разъ въ годъ. Если они совершаютъ какое-либо преступленіе, то обязаны заплатить лишь опредѣленную пеню. Что же касается до свободы сбора денегъ, которыя мы привыкли собирать съ рабовъ, то они совершенно отъ него изъяты" [2]. Значеніе коммунъ и того переворота, который онѣ произвели въ обществѣ, еще недостаточно оцѣненъ историками. Гизо, Тьери и Ло-

---

[1]) Thiery, „Histoire de tiers-etats".—Laurant, „Etudes sur l'histoire de l'humanité". — Guizot, „Histoire de la civilisation en France".

[2]) Laurant, „Etutes", т. VIII, стр. 480.

ранъ говорятъ довольно подробно объ устройствѣ коммунъ, не сдѣлавъ надлежащей оцѣнки ихъ услугъ для новаго общества, ибо они группировали лишь факты дѣйствительной жизни, недостаточно оцѣнивая ихъ значеніе, что произошло оттого, что они не сравнивали экономическій строй новаго общества съ древнимъ, — единственный способъ, который могъ бы указать великое дѣло, совершенное коммуной. Начала, внесенныя въ жизнь коммунами, слѣдующія: 1) каждому предоставляется жить и работать какъ онъ знаетъ; 2) предоставляется право каждой способности и ловкости завоевать себѣ положеніе въ общественной лѣстницѣ, сообразно только своей энергіи; въ 3) личная энергія и способности—выше знатности рожденія и заслугъ предковъ. Эти принципы, внесенные въ жизнь, создали экономическій строй совершенно непохожій на строй древне-восточныхъ цивилизацій и классической. Сильныя коммуны, находя себѣ всюду друзей и покровителей, освобождаются и побѣждаютъ своихъ властителей въ Италіи, Голландіи и Швейцаріи, образуя республики, основанныя на свободномъ трудѣ. Во Франціи коммуны побѣждаютъ феодаловъ съ помощью королевской власти, но за это почти на три столѣтія подпадаютъ подъ ея вліяніе. Въ Германіи коммуны собственными средствами, съ помощью общаго союза между собою (ганзейскаго), пріобрѣтаютъ себѣ свободу. Въ Англіи аристократія въ борьбѣ съ королемъ должна была само искать ихъ союза, уступая имъ не только гражданскія, но и политическія права.

Итакъ, городскія коммуны провозгласили принципъ свободы труда. Реформація ввела начало свободы мысли и тѣмъ докончила образованіе новаго общества. До сихъ поръ этотъ великій переворотъ однако совершался безсознательно для самого общества. Первое сознательное политическое движеніе должно было обратить вниманіе мыслителей на соотношеніе между экономическими формами и политическими.

И дѣйствительно, первая и вторая англійскія революціи произвели двухъ замѣчательныхъ писателей, которые обратили вниманіе на вопросъ объ отношеніи между экономическими условіями и политическими формами, именно—Гаррингтона и Локка.

Гаррингтонъ сдѣлалъ множество весьма мѣткихъ наблюденій объ отношеніи между распредѣленіемъ поземельной собственности и формами государства. „Повсюду, говоритъ онъ, гдѣ народъ не имѣетъ собственности, съ дохода которой онъ могъ бы существовать, онъ управляется монархически или аристократически. Повсюду, гдѣ народъ можетъ существовать отъ своей собственности, государство клонится къ демократіи“ [1]). Всякое правительство необходимо основывается на интересѣ. Наиболѣе могущественный интересъ долженъ господствовать и служить основаніемъ для правительства. Если случится, что одинъ человѣкъ будетъ владѣть всею поземельною собственностью или даже $^2/_3$ территоріи, тогда онъ и одинъ можетъ владычествовать; тогда естественно является абсолютная монархія. Если небольшее число людей владѣетъ всею или $^2/_3$ поземельной собственности въ государствѣ, тогда интересъ этихъ немногихъ или этого класса, подъ именемъ аристократіи, долженъ владычествовать. Если народъ владѣетъ всей или $^2/_3$ земли, тогда интересъ большинства долженъ господствовать; тогда естественнымъ образомъ образуется демократія [2]). Если управленіе государствомъ не будетъ въ рукахъ тѣхъ, которые владѣютъ собственностью, тогда страна будетъ, въ сущности, безъ соотвѣтственнаго управленія; она тогда будетъ управляться тираннически монархомъ, олигархіей или охлократіею, смотря потому, кто захватитъ власть: одинъ, немногіе или большинство, безъ соотвѣтственнаго владѣнія. Соотвѣтствіе между правителями-собственниками всегда, говоритъ Гаррингтонъ, образуетъ естественное равновѣсіе; несоотвѣтствіе нарушаетъ его и ведетъ неминуемо къ анархіи и къ гражданской войнѣ [3]). Страна, лишенная соотвѣтственнаго ей правительства, подобна тѣлу, лишенному души; она есть трупъ, не чувствующій ни добра, ни зла. Политическое тѣло, лишенное дѣятельности и на-

---

[1]) „Aphorismes politiques“, trad. 1797, ch. I, § 14. (~~Вышла~~ въ 1659 г.).

[2]) Ib., ch. II, § 10—14.

[3]) Ib., ch. III, § 1—4.

правленія со стороны правительства, живетъ несчастнымъ образомъ, отданное въ добычу всѣхъ золъ. Политическое тѣло, не направляемое разумомъ правительства, есть не народъ, не нація, а стадо [1]). Подобно тому какъ въ отношеніи частныхъ домовъ нельзя сказать, что они отличаются тѣми или другими подробностями, но всякій домъ разнится способомъ управленія. Точно также различіе въ формахъ государственнаго устройства не состоитъ въ родѣ и числѣ управляющихъ лицъ, но въ различіи способа управленія. Форма правленія опредѣляется тѣмъ, въ чьихъ рукахъ остается право дѣлать окончательное заключеніе (conclusum) [2]). Свобода индивида опредѣляется также распредѣленіемъ собственности. ,,Повсюду, гдѣ люди имѣютъ участіе въ собственности въ гражданскомъ и военномъ управленіи, они имѣютъ всѣ средства въ рукахъ обезпечить и свободу совѣсти. Абсолютная монархія не должна допускать свободы совѣсти. Монархія аристократическая можетъ допустить свободу совѣсти лишь въ размѣрахъ, соотвѣтствующихъ ея гражданской свободѣ. Въ демократіи должна быть полная свобода гражданская и свобода совѣсти. Военная организація государства должна быть также соотвѣтственна распредѣленію собственности. Въ монархіи абсолютной войско должно содержаться на счетъ монарха и быть отъ него въ зависимости. Особенно благопріятно для абсолютной монархіи войско, состоящее изъ наемниковъ. Въ аристократіи войско должны составлять сами аристократы. Въ монархіи умѣренной войско можетъ состоять изъ національной пѣхоты. Въ демократіи войско должно состоять изъ народа. Власть законодательная и судебная всегда должны организоваться сообразно распредѣленію собственности, ибо законодатели и судьи должны защищать сами себя. ,,Если интересъ къ справедливости чуждъ правительству, то интересу правительства не можетъ быть чуждо то, что называется справедливостью“. Въ силу самаго положенія вещей, аб-

---

[1]) Ib., ch. IV, § 18—19.

[2]) Ib., ch. V.

солютное правительство или аристократія не находятся въ гармоніи съ естественною справедливостью, ибо интересъ одного или немногихъ не можетъ гармонировать съ интересомъ всѣхъ. Только въ демократіи они могутъ гармонировать другъ съ другомъ [1]). Монархія, аристократія или демократія, въ сущности, всегда въ своихъ законахъ защищаютъ себя, то-есть интересы владѣемой ими поземельной собственности.

Свое основное положеніе Гаррингтонъ провелъ, какъ видитъ читатель, съ удивительной послѣдовательностью. Но его теорія тѣмъ не менѣе обладаетъ лишь кажущейся вѣрностью, ибо Гаррингтонъ обходитъ основной вопросъ о причинахъ, обусловливающихъ самое распредѣленіе собственности, и измѣненіяхъ, могущихъ произойти въ немъ, а между тѣмъ въ этомъ-то и заключается главный рычагъ, управляющій экономическою жизнью. Собственность не устанавливается и не поддерживается сама собой, но идетъ вслѣдъ, какъ показываетъ ея исторія, за идеями общества, за классомъ, въ которомъ сосредоточивается духовная энергія. Какъ барометръ не создаетъ погоды, а лишь опредѣляетъ ея состояніе, такъ и собственность не опредѣляетъ класса, обладающаго душевной энергіей, а, наоборотъ, опредѣляется имъ. Жрецы и воины на Востокѣ, по отношенію къ остальной массѣ населенія; греческія и римскія народности по отношенію къ покореннымъ племенамъ; феодалы и церковь въ началѣ среднихъ вѣковъ по отношенію къ бродячимъ массамъ; коммуны XII вѣка по отношенію къ пережившимъ себя феодаламъ — все это представители духовной силы, энергіи, повелшіе за собою и сосредоточеніе въ ихъ рукахъ собственности. Точно также возможно и обратное движеніе. Классъ, создавшій собственность, можетъ потерять ее, если онъ лишается духовной энергіи. Въ этихъ фактахъ нѣтъ ничего нелѣпаго, произвольнаго или несправедливаго, потому что, въ сущности, всякій беретъ то, что онъ самъ создаетъ. Хотя земля содержитъ въ себѣ всегда неисчислимыя сокровища, которыя могутъ быть употреблены на поль-

---

[1]) Ib., ch. VIII, § 1, 8, 9 и 10.

зу человѣку, но эти сокровища могутъ быть взяты изъ земли лишь силою знанія, лишь силою умственнаго труда. Первобытный человѣкъ часто голодаетъ среди природы, содержащей въ себѣ невѣроятныя богатства, ибо ему не достаетъ знанія, съ помощью котораго онъ могъ бы воспользоваться этими богатствами. Богатство, въ сущности, всегда идетъ за знаніемъ; оно есть какъ-бы естественная привелегія, вознаграждающая умственную энергію, и, наоборотъ, богатство безъ знанія не прочно, не устойчиво. Лица, владѣющія богатствами безъ душевной энергіи, легко могутъ потерять его не съ помощью какихъ-либо катастрофъ, а простымъ, естественнымъ теченіемъ вещей. Поверхностное даже знакомство съ исторіею можетъ убѣдить въ вѣрности этихъ положеній, въ ихъ сущности, хотя имъ, повидимому, противорѣчатъ событія обыденной жизни. Это противорѣчіе проистекаетъ отъ ограниченности кругозора наблюдателя, который обсуждаетъ явленія въ небольшой промежутокъ времени и обобщаетъ, въ сущности, немногочисленные факты. Укажемъ только рѣзкіе факты изъ исторіи въ подтвержденіе тезы. Такъ, напр., уже во времена законовъ Ману существовалъ огромный классъ нищенствующихъ браминовъ, классъ, который питался подаяніемъ; этотъ классъ, безъ сомнѣнія, произошелъ оттого, что его члены не жили умственной жизнью, а лишь механически повторяли старое. Въ древне-греческихъ государствахъ какъ ни враждебно смотрѣли вообще на торговцевъ и промышленниковъ, однако часто должны были принимать ихъ въ число гражданъ, какъ это видно изъ „Политики" Аристотеля. Средне-вѣковыя коммуны, состоявшія изъ бѣглыхъ рабовъ, вырвали власть и богатство изъ рукъ своихъ властителей-феодаловъ. Представители церкви всюду теряли богатства и власть, если дозволяли обгонять себя людямъ науки и знанія. Такимъ образомъ, собственность всегда шла за развивающейся идеей, обогащая ея носителей. Цивилизація создавала всегда собственность, а не наоборотъ.

Но положеніе Гаррингтона, ошибочное въ цѣломъ, имѣетъ за собой и значительную долю истины. Всякій сильный и интеллигентный классъ, владѣющій въ данный моментъ бо́льшею

собственностью, а съ тѣмъ вмѣстѣ обыкновенно и властью въ государствѣ, естественно стремится закрѣпить за собою это могущество навсегда, помѣшать естественному образованію новаго класса, владѣющаго душевной энергіею, а потому весьма часто законодательства являются лишь охранителями интересовъ господствующаго класса. Такъ, напр., во время федализма законодательства назначаютъ весьма неравную плату за убійство членовъ общества эта плата, отъ 1800 солидовъ, платимыхъ за голову свободнаго человѣка, нисходила до 20 солидовъ за убійство раба у баварцевъ [1]).

При Эдуардѣ III-мъ въ Англіи законодательство старалось опредѣлить размѣръ заработной платы въ интересѣ аристократіи и вообще съузить свободу передвиженія народа [2]). Многія англійскія учрежденія, сохранившіяся до послѣдняго времени, носятъ слѣдъ такого же происхожденія; какъ, напр., покупка офицерскихъ мѣстъ за дорогую цѣну, намѣренная дороговизна воспитанія въ англійскихъ университетахъ; точно также англійское законодательство относительно Ирландіи, отчасти Индіи было разсчитано на то, чтобы стѣснить въ этихъ странахъ образованіе самостоятельно торговаго и промышленнаго класса (запрещеніе ввоза машинъ въ Ирландію). Въ абсолютныхъ монархіяхъ многіе законы, стѣсняющіе личную свободу или свободу мысли, имѣютъ такое же происхожденіе. Но все это указываетъ лишь на вліяніе (интереса) на законодательство, но не указываетъ, чтобы интересъ вполнѣ управлялъ законодательствомъ, ибо человѣческая природа не измѣняется съ формами правленія. Духъ всегда развивается, подчиняясь лишь собственнымъ законамъ, а не законамъ, лежащимъ внѣ его. Государство, если оно стѣсняетъ самостоятельное развитіе духа, тѣмъ самымъ подрываетъ свое собственное существованіе. Оно можетъ —

---

[1]) Guizot, „Histoire des origines du gouvernement répresentative“, стр. 220—223.

[2]) „Gneist, Geschichte und heutige Gestalt dere nglisch. Communalverwalt“, стр. 175.

и даже должно—регулировать уклоненія мысли, но не должно мѣшать ея здоровому развитію. Словомъ, государство, въ лицѣ его представителей, должно стоять выше общества, широко понимая его умственные интересы. Если же этого не случается, если правительство не идетъ въ гармоніи съ естественно развивающимся духомъ общества, то это можетъ вести къ вреднымъ потрясеніямъ или къ еще болѣе вредному упадку жизненности въ государственномъ тѣлѣ. Такимъ образомъ, по нашему мнѣнію, всякое регулированіе собственности имѣетъ весьма ограниченный предѣлъ, и неизмѣнимо-вѣрно то положенье, что въ здоровомъ политическомъ тѣлѣ богатство должно сопровождать знаніе, какъ его естественную награду.

Великій современникъ второй англійской революціи, Локкъ, въ своемъ знаменитомъ политическомъ трактатѣ высказалъ нѣсколько глубокихъ истинъ по занимаемому насъ вопросу, именно по вопросу о происхожденіи и значеніи собственности въ государствѣ.

Какимъ образомъ, спрашиваетъ себя Локкъ, можно объяснить право собственности, если разумъ говоритъ намъ, что каждый родившійся человѣкъ имѣетъ право на самосохраненіе, а слѣдовательно право на предметы, необходимые для этой цѣли. Священная исторія также говоритъ, что Богъ далъ землю въ собственность всѣмъ людямъ. Трудъ, отвѣчаетъ Локкъ, даетъ право человѣку присвоить себѣ часть изъ общей собственности. Но трудъ, скажутъ мнѣ, говоритъ Локкъ, даетъ право на плодъ его, но не на землю, производящую плодъ. Какимъ образомъ объяснить право на землю? Богъ далъ, отвѣчаетъ Локкъ, землю въ собственность всѣмъ людямъ, но сдѣлалъ Онъ это, конечно, для ихъ общаго благоденствія, чтобы люди могли, для бо̀льшаго удобства своей жизни, извлекать изъ нея какъ можно болѣе. Если же земля оставалась бы въ общей собственности, то она навсегда оставалась бы необработанною [1]).

---

[1]) „The works of John Lock", т. V, „Two treatises on governement", § 34.

По самой умѣренной оцѣнкѣ, продолжаетъ далѣе Локкъ, можно сказать, что изъ всѣхъ продуктовъ земли, полезныхъ для человѣка, девять-десятыхъ были плодомъ труда, ибо если бы мы могли оцѣнить вещи, приготовленныя къ употребленію, съ цѣлью узнать, что въ нихъ дано природой и что трудомъ, то мы бы убѣдились, что девяностодевять сотыхъ качествъ въ вещахъ есть продуктъ труда [1]). Тотъ, говоритъ Локкъ, кто усвоиваетъ себѣ землю собственнымъ трудомъ, не уменьшаетъ, но увеличиваетъ общій запасъ цѣнности, ибо одинъ акръ обработанный собственникомъ земли даетъ, по самой умѣренной оцѣнкѣ, въ десять разъ болѣе, чѣмъ тотъ же акръ въ общемъ владѣніи [2]). Право собственности, по Локку, есть естественное право человѣка; оно не устанавливается государствомъ, но само государство устанавливается для его охраненія. „Всѣ люди, говоритъ Локкъ, по природѣ равны и независимы. Никто не можетъ быть лишенъ этого состоянія и подчиненъ политической волѣ другого безъ его согласія. Единственный путь, посредствомъ котораго лицо отказывается отъ индивидуальной свободы и подчиняется обществу, есть путь добровольнаго соглашенія съ другими людьми; предметъ этого соглашенія есть составленіе общества для обезпеченія пользованія своею собственностью и спокойной жизнью среди другихъ людей [3]). Свобода и собственность для Локка есть два нераздѣльныхъ понятія, обусловливающія одно другое. Эта мысль, по нашему мнѣнію, глубоко-вѣрна, ибо свобода есть только возможность дѣятельности. Но предоставленія лицу одной возможности дѣятельности, безъ дарованія ему того, что можетъ сдѣлать эту дѣятельность привлекательной для него, совершенно недостаточно. Чтобы свобода не была пустымъ словомъ, а понятіемъ содержательнымъ, необходимо, чтобы предоставляемая ей возможность дѣятельности заключала въ себѣ и цѣль этой дѣятельно-

---

[1]) Ib., § 40.
[2]) Ib., § 36.
[3]) Ib., § 95.

сти. Цѣль этой дѣятельности можетъ быть осуществима чрезъ собственность. Подъ именемъ собственности я разумѣю право пользоваться всѣмъ тѣмъ, что есть продуктъ духовной или физической энергіи лица. Только при такомъ правѣ свобода, въ смыслѣ возможности дѣятельности, дѣлается дѣйствительно соотвѣтствующей своему значенію. Разъясненіе этого вопроса, хотя далеко неполное, составляетъ одну изъ величайшихъ заслугъ Локка.

Во второй половинѣ восемнадцатаго столѣтія Мерсье-де-ла-Ривьеръ пытался установить правомѣрное государство, основывая его исключительно на началахъ экономическихъ [1]).

По мнѣнію автора, происхожденіе всякаго общества и государства, а равно и его бытіе, обусловливаются исключительно политико-экономическими законами. „Общество, говоритъ онъ, происходитъ изъ необходимости, посредствомъ культуры, увеличить запасъ продуктовъ. Пока люди были незначительны по числу, и они могли существовать отъ естественныхъ продуктовъ земли, между ними существовало лишь естественное общество, общее и молчаливое. Оно было естественное, ибо выражалось въ тѣхъ обоюдныхъ правахъ, которыя природа установила параллельно первымъ обязанностямъ, которыми обусловила наше существованіе. Это было непосредственное общество, ибо эти обязанности и эти права, соединенныя съ физическимъ устройствомъ нашего тѣла, были одни и тѣ же для всѣхъ существъ нашей породы и для всѣхъ мѣстъ, гдѣ блуждающіе люди могли соединяться. Оно было молчаливое, ибо устанавливалось безъ всякаго точнаго соглашенія. Его справедливость и необходимость ощущались каждымъ въ частности. Оно существовало, наконецъ, въ силу физической и очевидной необходимости, безъ удовлетворенія которой человѣческій родъ не могъ бы размножиться [1]). Это естественное общество, непосредственное и молчаливое, не разрушилось съ образованіемъ частныхъ обществъ,

---

[1]) „L'ordre naturel des Societés politiques". Вышла въ 1767 г. „Les collections des princіpeaux économistes", т. II, изд. 1846.

или государствѣ. Государство дало этому обществу лишь болѣе опредѣленную форму, распредѣлило людей въ классы, упрочило между ними необходимыя обязанности и права, неразлучныя съ человѣчествомъ. Всѣ народы лишь только провинціи великаго царства природы, а потому они должны управляться тѣми же самыми законами,—законами, которые во всемъ существенномъ должны быть совершенно тождественны, если бы всѣ народы дошли до сознанія абсолютно-справедливаго и несправедливаго. Такой порядокъ вещей, хотя онъ и кажется съ перваго раза химерическимъ, былъ бы наиболѣе полезнымъ для каждой націи, каждаго суверена и каждаго частнаго человѣка. „Въ естественномъ, неопредѣленномъ состояніи общества каждый изъ насъ зналъ, что такое справедливость въ ея сущности, но могъ однако быть всегда несправедливымъ. Каждый изъ насъ представлялъ себя съ правомъ на собственность полнымъ и независимымъ и искалъ лишь средствъ обезпечить его. Всякій изъ насъ зналъ, что это право абсолютное, но каждый также зналъ, что его пользованіе своимъ правомъ можетъ быть нарушено. Необходимость нашего соединенія въ общество ощущалась всѣми. Она состояла въ томъ, чтобы установить въ пользу каждаго изъ насъ безопасность, которой онъ желалъ для пользованія своимъ правомъ собственности, во всемъ пространствѣ этого права [1]). *Собственность есть ничто иное, какъ право пользоваться, ибо нельзя отдѣлить права пользоваться отъ свободы пользоваться.* Также невозможно, чтобы эта свобода могла существовать безъ этого права, ибо она не имѣла бы предмета. „Собственность, безопасность, свобода — вотъ общественный порядокъ въ его цѣлости; отсюда произошло право собственности, поддержанное во всемъ своемъ естественномъ и первоначальномъ пространствѣ; отсюда необходимо произошли всѣ учрежденія, опредѣляющія форму настоящаго общества. Право собственности можно разсматривать какъ дерево, котораго вѣтви есть всѣ общественныя учрежденія. Оно отпускаетъ отъ себя

---

[1]) Ib., стр. 613.

эти вѣтви и питаетъ ихъ; безъ него онѣ бы погибли" [1]). Положительное законодательство всякаго государства должно быть ничѣмъ инымъ, какъ картиной, вѣрной всѣмъ первоначальнымъ правамъ и обязанностямъ, которыя природа установила между людьми, а потому положительныя законодательства „не должны имѣть ничего произвольнаго, ибо для нихъ нѣтъ средины между отношеніемъ благопріятнымъ или не благопріятнымъ для свободы; они должны быть очевидно-справедливыми или очевидно-несправедливыми [2]). Люди соединяются и образуютъ единое государство, вооружаютъ его единой властью именно для защиты и охраны собственности. Эта власть должна имѣть физическаго представителя, для того чтобы дѣйствовать и давать дѣйствіямъ другихъ единое направленіе. Этотъ физическій представитель, конечно, долженъ быть одинъ, ибо иначе, если бы было двѣ главы у одного политическаго тѣла, тогда онѣ бы могли столкнуться въ распоряженіяхъ, противорѣчить себѣ. Все спекулятивныя системы, основанныя на противовѣсіи властей (авторъ, очевидно, намекаетъ на дѣленіе государственной власти у Монтескье), есть очевидная и чистая химера. Единая наслѣдственная власть есть тѣмъ болѣе естественная и необходимая форма государства, что при этой формѣ интересы власти и подданныхъ тождественны, ибо благосостояніе подданныхъ обусловливаетъ благосостояніе самого представителя государственной власти, который путемъ налога дѣлается собственникомъ общества. Единый наслѣдственный представитель верховной власти всегда будетъ заботиться о благосостояніи подданныхъ, ибо оно находится въ его собственныхъ интересахъ, а интересъ есть всегда лучшій и естественный руководитель человѣка и общества. Любовь къ наслажденіямъ и отвращеніе отъ страданій — вотъ два главныхъ двигателя человѣчества. Вотъ что́ двигаетъ не только человѣкомъ физическимъ, но человѣкомъ социальнымъ [3]).

---

[1]) Ib., стр. 616.
[2]) Ib., стр. 616.
[3]) Ib., стр. 635.

Мерсье-де-ля-Ривьеръ развиваетъ, въ главныхъ основаніяхъ, мысль Локка, и въ этихъ предѣлахъ его теорія отличается глубокой правдой. Совершенно вѣрно, что государственный порядокъ не есть нѣчто произвольное, созданное верховной властью государства. Основаніе его институтовъ покоится въ неизмѣнной потребности человѣческой природы; эти потребности не создаются государствомъ, а лишь въ государствѣ вполнѣ обнаруживаются. Не государство, можно сказать, ихъ создаетъ, а онѣ создаютъ государство. Въ отношеніи этихъ институтовъ сама власть государства не есть нѣчто безпредѣльное, ибо онѣ въ своихъ основахъ входятъ, какъ составныя части, въ природу государства. Къ числу такихъ, вытекшихъ изъ природы человѣка, институтовъ принадлежитъ и институтъ собственности; въ этомъ отношеніи мысль Ривьера глубоко-истинна. Но ложность и односторонность теоріи становится очевидной съ того момента, когда авторъ думаетъ весь общественный порядокъ основать исключительно на собственности, какъ будто вся человѣческая жизнь сводится лишь къ добыванію средствъ къ существованію. Это основное заблужденіе, въ которое такъ склонны впадать экономисты, мы разберемъ далѣе при разсмотрѣніи современнаго экономиста Лоренца Штейна.

Въ нашемъ столѣтіи нѣкоторые писатели снова обратили серьезное вниманіе на отношенія между экономическими формами и государствомъ. Наиболѣе замѣчательныя теоріи были представлены Эйзенгартомъ, Молемъ и Штейномъ.

Эйзенгартъ снова возвращается къ платоновскимъ воззрѣніямъ на природу цѣлаго, въ которомъ всѣ члены должны играть опредѣленную роль въ интересѣ цѣлаго. Это цѣлое, котораго человѣкъ составляетъ часть, есть даже не государство, а община. Само государство есть лишь одинъ изъ элементовъ этого цѣлаго. Цѣль этой общины—создать изъ естественнаго эмпирическаго человѣка человѣка совершеннаго [1]). Эта община распадается на множество органическихъ составныхъ частей,

---

[1]) „Philosophie der Staats oder allgemeine Socialtheorie", 1843 г., стр. 169.

именно на гражданское общество, государство и образовательныя учрежденія, какъ-то: войско, церковь и школа. Другими словами, общественное тѣло, по системѣ Эйзенгарта, разлагается на функціи хозяйственную, юридическую и гумманическую, а эта послѣдняя, въ свою очередь, на эстетическую, моральную и интеллектуальную, изъ коихъ сія послѣдняя (т. е. интеллектуальная) есть между высшими высшая. Связью, соединяющей между собою эти функціи единаго тѣла, есть сношеніе ихъ между собою [1]). Въ обществѣ, какъ единомъ цѣломъ, всѣ эти функціи представляются въ видѣ отдѣльныхъ классовъ, принявшихъ на себя исполненіе той или другой функціи, въ силу особыхъ способностей своихъ членовъ или ихъ призванія къ тому или другому роду занятій. „Цѣлое основывается на раздѣленіи труда, которое способствуетъ какъ совершенству цѣлаго, такъ и каждаго изъ его членовъ". Человѣкъ состоитъ изъ души и тѣла. Каждая изъ этихъ главныхъ частей несовершенна въ томъ видѣ, какъ она вышла изъ рукъ природы, и имѣетъ свои потребности, черезъ удовлетвореніе которыхъ она становится совершенной. Сумму тѣлесныхъ удовлетвореній можно назвать благополучіемъ; сумму душевныхъ — духовнымъ образованіемъ, а потому должно сказать, что благополучіе и образованіе есть два рода человѣческаго совершенства или два рода благъ; каждое изъ нихъ способно специфицироваться. Такъ, образованіе проявляется въ развитіи слѣдующихъ душевныхъ способностей: эстетической — въ искусствѣ; способности чувствовать — въ нравственномъ образованіи; способности умственной — въ наукѣ. Всѣ эти подраздѣленія единаго и цѣлаго духовнаго развитія образуютъ въ общинѣ отдѣльныя сословія [2]). Для удовлетворенія физическихъ потребностей общиннаго организма трудится гражданское общество. Для удовлетворенія духовнаго образованія — классы художниковъ, учителей церкви и войско. Всѣ эти классы разработываютъ идеи человѣческаго духа. Школа ихъ учитъ, искусство представляетъ въ образахъ, церковь

---

[1]) Ib., стр. 50.
[2]) Ib., стр. 13.

вводитъ въ плоть и кровь человѣка. Войско есть образовательно-эстетическая народная школа. Въ этомъ раздѣленіи труда въ обществѣ государство играетъ роль лишь особаго элемента, коего назначеніе — осуществлять свободу и право [1]). Всѣ либеральныя теоріи, говоритъ авторъ, обыкновенно такимъ образомъ строятъ государство, что высшую задачу этого элемента—установленіе того, что̀ такое право и осуществленіе его, то-есть установленіе законовъ — отдаютъ въ руки правонуждающимся... Это противорѣчитъ здравому смыслу, самой идеѣ общины; это, наконецъ, не цѣлесообразно. Народъ не можетъ ничего понимать въ законодательствѣ, ибо онъ никогда этою отраслью труда не занимался. Въ народѣ каждый занимается своимъ дѣломъ, своимъ сословнымъ призваніемъ [2]).

Въ теоріи Эйзенгарта политико-экономическія начала раздѣленія труда приложены и ко всей нравственной сферѣ человѣческой дѣятельности. Въ этомъ отношеніи она не лишена важныхъ и глубокихъ соображеній. Но государству въ этой теоріи отведена странная роль, именно — оно разсматривается не какъ цѣлое, въ которомъ замкнута умственная, нравственная и экономическая жизнь лицъ, но только какъ элементъ большаго цѣлаго, именно общества. Дѣйствительно, безъ государства и внѣ государства мыслимо общество, какъ естественнный союзъ людей, опирающійся на ихъ потребностяхъ другъ въ другѣ; но только въ государствѣ и чрезъ государство этотъ союзъ получаетъ органически-правильное развитіе. Безъ государства или до государства мыслимо лишь самое грубое, первобытное общество. Внѣ государства можетъ существовать глубоко-развитое общество, какъ, напр., общество европейскихъ народовъ, но оно существуетъ лишь съ помощью государствъ и чрезъ государство. Только въ государствѣ естественный союзъ людей получаетъ органическую цѣлостность, ибо только въ немъ и черезъ него случайный обмѣнъ мысли и продуктовъ труда становится организованнымъ обмѣномъ мысли и труда. Словомъ, только въ государствѣ общительность людей ста-

---

[1]) Ib., стр. 59.

[2]) Ib., стр. 50.

новится систематичной. Только оно производитъ живыя тѣла обществъ изъ разрозненно-живущихъ, какъ атомы, людей и дѣлаетъ такимъ образомъ возможнымъ сношенія между *обществами индивидовъ*, составляя изъ нихъ единую семью народовъ. Если же такова роль государства, то странно дѣлать его какимъ-то элементомъ общества, частью цѣлаго, а нецѣлымъ. По теоріи Эйзенгарта выходитъ, что какъ будто бы раздѣленіе труда совершается само собою, причемъ каждый исполняетъ свое призваніе; но онъ забываетъ, откуда, при чьей помощи каждый беретъ матеріалъ для духовной и физической работы. Эта путаница у автора происходитъ оттого, что онъ отождествляетъ матеріальный и духовный трудъ и нхъ продукты, тогда какъ они различны въ сущности. Матеріальные продукты индивидъ, въ бо́льшей или меньшей степени, можетъ производить одинъ, тогда какъ духовные продукты возможны только въ обществѣ организованномъ, государствѣ. Эйзенгартъ думаетъ, что государство обезпечиваетъ только свободу духовнаго или матеріальнаго труда и обмѣнъ ими индивидовъ; но онъ забываетъ, что само государство есть осуществляющаяся цивилизація, организмъ цѣлостный въ себѣ, и что только этой цѣлостностью обусловливается раздѣленіе труда, ибо само раздѣленіе труда возможно лишь тогда, когда матеріалъ и задача труда опредѣлены. Эйзенгартъ забываетъ, что эта цѣлостность цивилизаціи, дѣлающая возможнымъ раздѣленіе труда, не отдѣлима отъ государства, которое служитъ и средствомъ его развитія, и направляетъ это развитіе. Индивидъ не связанъ съ государствомъ такъ, какъ работникъ съ фабрикой. Индивидъ въ государствѣ не есть только самостоятельный членъ огромной фабрики духовныхъ и матеріальныхъ предметовъ, но живой членъ духовнаго организма государства, болящій его болѣзнями и наслаждающійся его успѣхами. Человѣкъ всегда остается существомъ дѣятельнымъ вообще, цѣлостнымъ, микрокосмомъ, хотя онъ и выбираетъ себѣ спеціальную дѣятельность. Сдѣлать его какимъ-то винтомъ огромной машины—это значитъ лишить его человѣческаго достоинства. Если бы государство существовало для всѣхъ остальныхъ классовъ какъ сословіе законодателей, судей и администраторовъ, тогда

бы всѣ остальные классы были бы низведены на степень служителя этого сословія, тупоумныхъ покупателей цѣннаго товара, а не людей, живущихъ полною жизнью. Никакая свобода притомъ не мыслима, ибо она тогда опредѣлялась бы произволомъ законодателей. Теорія Эйзенгарта низводитъ человѣка на степень фабричнаго колеса, вмѣсто цѣлостно-живущаго разумнаго существа.

Но не вѣрная въ цѣломъ, теорія Эйзенгарта содержитъ въ себѣ частицы несомнѣнной истины. Дѣйствительно, движеніе цивилизаціи обусловливается раздѣленіемъ труда и обмѣномъ услугъ между членами одного и того же государства и государственнаго общества, а такъ какъ цивилизація есть жизненный пульсъ государства, то, слѣдовательно, раздѣленіе труда есть одно изъ важнѣйшихъ условій государства.

Теорія Эйзенгарта объ обществѣ, какъ особомъ организмѣ, стоитъ неодиноко въ политической наукѣ настоящаго времени. Въ послѣднее тридцатилѣтіе многіе писатели придавали самый разнообразный смыслъ слову „общество". Нѣкоторые изъ современныхъ писателей выдѣляютъ особый общественный организмъ изъ общаго организма государства, ища для его жизнедѣятельности законовъ, которые даже не могутъ быть регулируемы волей государства, въ которой выражается (по ихъ мнѣнію) общая воля народа, нашедшая свое сознаніе въ государственной власти. Такіе неподчиняющіеся регулирующей волѣ государства законы общества, по мнѣнію писателей этого направленія, указываютъ на предѣлы, въ которыхъ должна вращаться эта воля. Они опредѣляютъ границы государственной власти и указываютъ, что рядомъ съ нимъ существуетъ независимое отъ него общество. Разсмотримъ здѣсь теоріи объ обществѣ двухъ замѣчательныхъ писателей, которыя имѣютъ политико-экономическое основаніе.

Робертъ Моль высказалъ, въ числѣ первыхъ, мысль о томъ, что въ государствѣ существуютъ элементы, не подчиняющіеся его произвольной регуляризаціи, которые всѣ вмѣстѣ должны быть сгруппируемы въ одное цѣлое подъ именемъ общества. Въ каждомъ государствѣ, говоритъ Моль, есть множество товариществъ, которыхъ цѣли, хотя и не противны цѣли

государства, въ которомъ выражается единство народа, но и не совпадаютъ съ ней, имѣя свой особенный, имъ только свойственный характеръ. Движущей пружиной, соединительнымъ пунктомъ такихъ товариществъ есть личный интересъ. Такія товарищества живутъ и дѣйствуютъ независимо отъ государства, вытекая изъ естественныхъ отношеній людей. Вся сумма такихъ товариществъ, независимыхъ отъ государства, образуетъ общество [1]). Къ числу составныхъ частей своего общества Моль относитъ самые разнообразные элементы, какъ, напр., людей, соединенныхъ единствомъ національности, происхожденіемъ отъ аристократической фамиліи, людей, пользующихся значеніемъ и вѣсомъ въ обществѣ, людей, связанныхъ одинаковымъ занятіемъ, одинаковой величиной или родомъ собственности, одинаковой религіей, общежитіемъ на одномъ пространствѣ [2]). Едва ли можно подобрать болѣе разнокалиберные элементы, чтобы изъ нихъ составить нѣчто цѣлое. Если же всѣ эти элементы не имѣютъ ничего между ними общаго, то, слѣдовательно, и не могутъ быть частями никакого цѣлаго, ибо цѣлое требуетъ связи частей и ихъ взаимнаго соотношенія. Моль не потрудился указать ни того, въ чемъ обнаруживается вліяніе этого общества на государство, ни того, какимъ образомъ оно само обнаруживается. Вообще теорія общества Моля имѣетъ характеръ афоризмовъ, не представляя ничего цѣльнаго. Мысли, только набросанныя Молемъ, получили наибольшее развитіе въ теоріи Лоренца Штейна.

Величайшее противорѣчіе, которое существуетъ на землѣ, говоритъ Штейнъ, это противорѣчіе между человѣкомъ и его назначеніемъ. Въ каждомъ человѣкѣ существуетъ непобѣдимое стремленіе къ полному господству надъ всѣмъ міромъ, къ полному обладанію всѣми духовными и матеріальными благами. Между тѣмъ, самъ по себѣ, онъ не можетъ достигнуть этой цѣли,

---

[1]) „Die Geschichte und Literatur der Staatswisenschaften", т. I, стр. 99.

[2]) „Encieclopedie der Staatswissenschaften", 1859 г., стр. 20—27.

а, слѣдовательно, общество съ себѣ подобными является какъ разрѣшеніе противорѣчія.

Жизнь человѣка, какъ въ отдѣльности, такъ и въ обществѣ, есть постоянная борьба съ природой, борьба никогда непрекращающаяся и постоянно возобновляющаяся, такъ какъ природа постоянно стремится освободиться отъ вліянія человѣка. Дѣятельность человѣка, направленная на борьбу съ природой, есть трудъ. Все, произведенное трудомъ, есть добро. Всякое добро, произведенное трудомъ лица, отождествляется съ нимъ, соединяется съ нимъ неразрывными узами. Право есть ничто иное, какъ неотчуждаемость добра. Собственность есть, соединенная съ личностью, неотчуждаемость добра.

Собственность, пріобрѣтаемая трудомъ, можетъ быть весьма различна, какъ, напр., собственность поземельная, денежная, промышленное заведеніе. Но собственность, пріобрѣтенная трудомъ, не можетъ удовлетворить личности, потому что одно лицо не можетъ пріобрѣсти всѣ роды добра, которые ему необходимы. Отсюда вытекаетъ необходимость общественности, взаимной помощи индивидовъ; но, кромѣ этого основанія, общественность имѣетъ еще и другія, болѣе сильныя основанія. Не всѣ въ обществѣ пріобрѣтаютъ собственность какъ матеріалъ для труда. Тѣ, которые ея не имѣютъ, должны искать матеріаловъ для труда у имущихъ; отсюда происходитъ зависимость неимущихъ отъ имущихъ. „Обоюдное соприкосновеніе владѣющихъ и работающихъ, говоритъ Штейнъ, не есть простое подлѣсуществованіе лицъ, но необходимое условіе дѣятельности однихъ, обусловливаемое владѣніемъ, волею и дѣятельностью другихъ“ [1]).

Кромѣ этихъ двухъ родовъ зависимости однихъ лицъ въ обществѣ отъ другихъ, существуетъ еще зависимость, обусловливаемая количествомъ и качествомъ собственности. Эта зависимость, хотя менѣе важная, чѣмъ зависимость имущихъ отъ неимущихъ, однако въ общественномъ строѣ играетъ важную

---

[1]) „Die Begriff der Geselschaft“, 1855 г.. стр. 19—23.

роль. Весь этотъ общественный порядокъ зависимости однихъ лицъ отъ другихъ могъ бы каждую минуту уничтожиться и не возобновиться, если бы семья и право наслѣдства не упрочили и не увѣковѣчили его. Семейство является здѣсь такимъ образомъ какъ средство общественной организаціи. „Общество, говоритъ Штейнъ, есть органическое единство человѣческой жизни, обусловливаемое раздѣленіемъ добра, упорядоченное организаціей труда въ силу потребностей, находящихся въ постоянномъ движеніи, чрезъ семейство и его право прочно установившееся“ [1]).

Хотя общество, по Штейну, имѣя себѣ пунктъ опоры въ зависимости однихъ отъ другихъ, является организмомъ, но этому организму недостаетъ сознательности, единой воли, которая является съ государствомъ. Государство есть къ единству и личности возвысившееся общество. Принципъ, лежащій въ основѣ государства и опредѣляющій цѣль этой дѣятельности, есть споспѣшествованіе развитію индивидовъ. Государство, отступающее отъ этого принципа, падаетъ. Принципъ, лежащій въ основѣ общества, есть интересъ, ибо интересъ соединяетъ людей въ общество. Въ силу противоположности этихъ двухъ принциповъ, общество и государство находятся въ постоянной борьбѣ. Штейнъ стремится прослѣдить эту борьбу въ различныя фазы какъ-бы естественнаго развитія всякаго народа. „Каждое государство, говоритъ онъ, есть въ то же время общество съ извѣстной организаціей, и каждая общественная организація производитъ соотвѣтственное ей государство“. Общественная же организація есть ничто иное, какъ правовой и нравственный порядокъ, вытекшій изъ распредѣленія богатствъ общества, и образуется подъ вліяніемъ естественной общительности человѣка, одинаковыхъ нравовъ и правовыхъ установленій. Нравы, по Штейну, есть простой результатъ распредѣленія собственности, вызвавшій постоянныя привычки людей, соотвѣтственно ихъ собственности. Право положительное есть лишь законодательное

---

[1]) Ib., стр. 28.

опредѣленіе фактической зависимости однихъ лицъ отъ другихъ, установившееся естественнымъ образомъ чрезъ распредѣленіе богатствъ. Такъ какъ измѣненія въ распредѣленіи богатствъ слѣдуютъ своимъ законамъ, то измѣненіе государственнаго порядка должно слѣдовать своимъ естественнымъ законамъ. Всякое произвольное измѣненіе государственнаго порядка, внѣ этихъ законовъ, не имѣетъ основанія.

Штейнъ указываетъ слѣдующіе четыре періода естественнаго развитія общества и государства. Первый періодъ состоянія общества и государства есть такой періодъ, когда накопленіе богатствъ совсѣмъ не существуетъ или оно настолько незначительно, что его нельзя принимать во вниманіе. При этомъ состояніи не существуетъ никакого порядка, какъ имущественнаго и личнаго, такъ и государственнаго. Это состояніе есть всегда состояніе крайней бѣдности, потому что природа, предоставленная сама себѣ, богата лишь для себя, но не для человѣка. Имущественная бѣдность въ это время обусловливаетъ собою умственную бѣдность [1]). Второй періодъ развитія общества и государства наступаетъ вмѣстѣ съ развитіемъ общинъ. Силы людей въ это время физически, нравственно, умственно почти равны. Это равенство ведетъ за собою равенство имущественное. Каждый беретъ себѣ такой участокъ земли, какой онъ можетъ обработать, а потому почти всѣ участки равны. Сближеніе людей одинаковаго имущественнаго достатка производитъ общину. Соотвѣтственно этому имущественному порядку образуется и нравственно-правовой порядокъ. Всѣ владѣющіе имуществомъ, какъ равные, собираются для рѣшенія общественныхъ дѣлъ въ одно общее мѣсто, гдѣ отправляются богослуженіе, судъ и общинное совѣщаніе.

Появленіе неравенства въ распредѣленіи собственности производитъ третью ступень общественной и государственной организаціи. Неравенство, происходитъ по причинѣ наслѣдства, скопляющаго въ однихъ рукахъ бо́льшую собственность, въ другихъ меньшую, или вслѣдствіе насилія

[1]) „Die Geselschaftlehre“, т. II, стр. 279.

однихъ надъ другими чрезъ завоеваніе, или какъ результатъ торговыхъ сношеній, поведшихъ къ обогащенію однихъ и обѣднѣнію другихъ [1]). Когда неравенство собственности между членами сдѣлается постояннымъ фактомъ, тогда образуется третья ступень въ развитіи общества и государства, классный порядокъ. Лица одинаковаго рода и количества собственности образуютъ классы, присвоивая себѣ бо́льшій или меньшій почетъ, смотря по количеству собственности. Фактически образовавшійся порядокъ превращается въ правовой и образуетъ сословное государство. Но этимъ третьимъ періодомъ живое общество не оканчиваетъ своего развитія, ибо живое общество допускаетъ свободу. Общественная свобода состоитъ въ томъ, что она предоставляетъ право невладѣющему или маловладѣющему стремиться къ бо́льшему владѣнью. Это стремленіе невладѣющихъ или маловладѣющихъ производитъ съ теченіемъ времени особый средній классъ, занимающій, по богатству, средину между высшимъ и низшимъ. Образованіе этого класса производитъ эпоху въ развитіи общества и государства. Образовавшійся средній классъ, поддерживая связь между высшимъ и низшимъ классомъ, всего болѣе способенъ установить свободныя формы государственнаго устройства. Время его господства есть время самаго здороваго состоянія государства [2]). Пятый и послѣдній періодъ развитія общества есть время постепеннаго исчезновенія средняго класса. Когда общество раздѣлится на богатыхъ и бѣдныхъ и между ними будетъ господствовать постоянная борьба, тогда само государство будетъ клониться къ неминуемому паденію [3]).

Теорія Штейна, если ближе всмотрѣться въ нее, есть обезличенный сколокъ съ экономическаго развитія новыхъ народовъ; Штейнъ только придѣлалъ къ этому сколку начало и конецъ, на основаніи предположеній въ духѣ своей системы, отчего

---

[1]) Ib., т. II, стр. 31.
[2]) Ib., стр. 335.
[3]) Ib., стр. 399.

она получила видимую стройность и законченность. Теорія Штейна предполагаетъ, что не экономическія условія опредѣляются другими факторами, а, наоборотъ, они сами опредѣляютъ бытіе и характеръ этихъ факторовъ. Штейнъ думаетъ, что не цивилизація и ея представитель, государство, создаютъ условія для развитія экономическаго благосостоянія государства, а, наоборотъ, естественное развитіе благосостоянія опредѣляетъ цивилизацію и форму государства. Но достаточно взглянуть на историческіе факты, чтобы убѣдиться, какъ мало истиннаго въ этой мысли. Количество благосостоянія, которымъ пользуется человѣкъ, не опредѣляетъ ни его идей, ни его характера, а между тѣмъ то и другое имѣютъ вліяніе и на пріобрѣтеніе, и на сохраненіе имущества. Съ другой стороны, идеи и характеръ лица во многомъ опредѣляется характеромъ цивилизаціи. Духовная жизнь создаетъ условія для матеріальной и опредѣляетъ ее, а не наоборотъ. Вообще Штейнъ беретъ историческія формы экономическаго развитія европейскихъ народовъ въ томъ порядкѣ послѣдовательности, въ какомъ оно шло въ европейской исторіи, отдѣляетъ ихъ отъ духа европейской цивилизаціи, ихъ произведшаго, и затѣмъ разсматриваетъ ихъ какъ явленіе, само себя опредѣляющее и опредѣляющее собой другія. Онъ думаетъ, что экономическія формы опредѣляютъ политическія и разрушеніе экономическаго строя ведетъ къ паденію государствъ. Но экономическій строй, съ точки зрѣнія Штейна, никогда не можетъ разрушиться, ибо всегда будетъ зависимость бѣдныхъ отъ богатыхъ, даже и въ его пятомъ періодѣ. Если же, несмотря на это, общество можетъ разрушиться, слѣдовательно для его бытія недостаточно простой зависимости экономической; слѣдовательно, для бытія порядка необходимы и нравственныя основы. Если бы система Штейна была вѣрна, то люди въ своей мысли боготворили бы только совершавшіеся факты, признавая въ своей совѣсти „все дѣйствительноеразумнымъ", что никогда не бываетъ и не можетъ быть, ибо человѣкъ есть существо разумное, свободное, стремящееся и могущее удовлетвориться лишь абсолютной истиной; человѣкъ не можетъ быть дисципли-

нированъ подобно животному, признавая всегда законнымъ желаніе своего властелина.

Такимъ образомъ, даже отвлеченно, теоретически, система Штейна не выдерживаетъ критики; но она положительно и емыслима съ точки зрѣнія исторической, ибо даже поверхностное изученіе исторіи указываетъ, что развитіе мысли въ себѣ никогда не было подчинено вліянію экономическихъ фактовъ, мысль никогда не была чѣмъ-то прикладнымъ къ экономическому порядку, но всегда самостоятельной и независимой силой, развивающейся изъ себя.

Изъ новѣйшихъ сочиненій достойно замѣчанія сочиненіе проф. Симоненко [1]), которое, къ сожалѣнію, еще не кончено, но въ немъ уже и теперь собрана масса матеріала для обозрѣнія философскихъ ученій о государствѣ въ отношеніи къ экономическимъ вопросамъ. Собственная теорія автора, насколько она изложена во 2-й части труда, повидимому, близка къ теоріи Эйзенгарта, а потому и имѣетъ какъ ея хорошія стороны, такъ и недостатки.

Такимъ образомъ, не существуетъ экономическихъ законовъ, въ смыслѣ законовъ, независимыхъ въ себѣ и опредѣляющихъ собой все другое. Но этимъ я отнюдь не хочу сказать, чтобы извѣстное распредѣленіе богатствъ и, въ особенности процессъ ихъ пріобрѣтенія, который, по моему мнѣнію, въ долгіе промежутки всегда опредѣлялъ собою самое распредѣленіе богатствъ не было однимъизъ важнѣйшихъ факторовъ, вліяніемъ котораго чрезвычайно многое уясняется въ ходѣ исторіи. Въ двухъ своихъ сочиненіяхъ по исторіи русскаго права и государства я старался въ особенности указать на важное значеніе экономическаго фактора въ объясненіи многихъ явленій въ ходѣ исторіи. Я возстаю лишь противъ признанія какихъ-либо дѣятелей исторіи, какъ то: географическихъ условій, или распредѣленія богатствъ, или національныхъ особенностей опредѣляющимъ дѣятелемъ, признавая такимъ дѣятелемъ лишь духъ, но совершенно признаю и другихъ дѣятелей, придавая имъ значеніе

[1]) „Государство, общество и право съ точки зрѣнія законовъ народнаго хозяйства“.

лишь второстепенныхъ агентовъ, могущихъ лишь облегчать или затруднять, ускорять или замедлять развитіе главнаго дѣятеля, но не заступать его мѣсто.

Въ самомъ дѣлѣ, если даже и признать множественность дѣятелей исторіи, то необходимо признать одного дѣятеля главнымъ, которымъ именно и опредѣляется поступательное движеніе исторіи, ибо если всѣхъ дѣятелей признать равными по достоинству и силѣ, то тогда бы исторія разумныхъ существъ не существовала, ибо нельзя же назвать геологію исторіей міра, такъ какъ ея дѣятелямъ чужды результаты дѣянія и не сознательна цѣль дѣянія. Если есть въ исторіи человѣчества прогрессъ, то-есть измѣненіе и улучшеніе вмѣстѣ, то онъ можетъ быть произведеніемъ лишь развивающагося духа; слѣдовательно, этотъ факторъ есть главный дѣятель и экономическаго порядка, дѣятель, опредѣляющій собою всѣ другія. Если духъ не былъ главнымъ дѣятелемъ въ исторіи прогресса человѣческихъ обществъ, то сама эта исторія не существовала бы въ смыслѣ сознательнаго обоюднаго вліянія разумныхъ существъ другъ на друга, а представляла бы рядъ геологическихъ переворотовъ, хотя бы и причинно-связанныхъ, но не представляющихъ никакого поступательнаго движенія и чуждыхъ духу, не интересныхъ для него.

ГЛАВА III.

Позитивизмъ.

Возможно ли цѣлостное знаніе законовъ духа.—Проектъ нормальнаго ума и его фальшивость.—Законы природы и явленія исторіи.—Ложность основаній позитивизма.—Обѣщанія Ог. Конта.—Періоды развитія человѣческой жизни у Конта.— Невѣрность ихъ дѣйствительной исторіи.—Проектъ позитивнаго, окончательнаго порядка человѣчества.—Онъ есть логическое развитіе курса позитивной философіи, естественная попытка примѣнить его идеи къ жизни.—Непослѣдовательность Литре и его сторонниковъ, признающихъ курсъ и отказывающихся отъ позитивной политики. — Нелѣпость позитивизма ясно видна изъ абсурдовъ, къ которымъ онъ неминуемо приходитъ. — Сходство контовскаго позитивнаго государства съ Китаемъ.—Вѣрныя мысли, находящіяся въ системѣ Конта.

Какъ школа натуралистическая ищетъ законовъ, управляющихъ жизнью общества въ окружающей природѣ, а экономическая въ равномѣрно-дѣйствующей силѣ индивидовъ, такъ позитивизмъ признаетъ управляющими общественной жизнью законы, управляющіе умомъ человѣка, считая ихъ опредѣляющими всѣ другіе законы общества, и предполагаетъ, что онъ открылъ эти законы. Таковъ идеалъ или, лучше сказать, таковы понятія позитивизма. Но прежде чѣмъ перейти къ изложенію теоріи Конта, спросимъ себя: возможно ли вообще открытіе этихъ законовъ? Если бы человѣчество пережило свой вѣкъ, изживъ все свое духовное содержаніе (если это возможно), такъ что, выражаясь языкомъ г. Стронина, мы пережили бы прогрессъ, застой, перерожденіе и вырожденіе, то для умовъ высшаго порядка, которымъ бы досталась въ наслѣдіе исторія человѣчества, можетъ быть, такое опредѣленіе законовъ человѣческаго ума было бы возможно; но и въ этомъ случаѣ эта возможность была бы далеко не полной. Такъ, послѣ смерти человѣка, прожившаго обычную мѣру человѣческой жизни, его правдивый біографъ производитъ оцѣнку содержанія его ума, но и такая оцѣнка весьма условна, ибо всегда остается предположеніе,

что развиваясь инымъ путемъ, онъ можетъ быть пришелъ бы и къ *инымъ* результатамъ. Есть наконецъ генiи, какъ Шекспиръ, уму которыхъ и 300 лѣтъ по смерти нельзя указать предѣлы, за которымъ начиналась его слабость и указаны были бѣ неудачные результаты его дѣятельности. Какимъ образомъ какому-либо индивиду, стоящему среди живущаго еще человѣчества, можно опредѣлить законы его развитiя, когда этому развитiю еще непредвидится конца?

Правда, возможенъ еще другой способъ опредѣленiя законовъ чего-либо. Если извѣстна вещь въ себѣ, какъ говоритъ метафизика, въ ея сущности, то отсюда мы можемъ заключить о всѣхъ ея явленiяхъ. Но отъ знанiя вещей въ себѣ отказался позитивизмъ, и, такимъ образомъ онъ не можетъ взять на себя опредѣленiе законовъ ума, когда онъ не знаетъ что такое умъ. Какъ нелѣпо подобное притязанiе на это можетъ указать любая исторiя логики, исторiя наукъ, искуствъ. Исторiя логики доказываетъ, что она не указывала пути умственной жизни, а лишь констатировала совершевшiеся факты. Такъ напримѣръ, Миль въ свою индиктивную логику заноситъ новые методы изслѣдованiя, открытыя естествоиспытателями. Нашъ духъ ищетъ лишь собственной убѣдительности тѣмъ-или другимъ способомъ и ищетъ ея безсознательно. Открыватели новыхъ научныхъ истинъ весьма рѣдко бывали теоретиками въ логикѣ, а многiе теоретики часто неоткрывали ничего новаго. Всякiя попытки законовательства въ искуствахъ ограничивались обыкновенно лишь констатированiемъ фактовъ; поэтика Аристотеля была сколкомъ съ древнихъ трагедiй, Лаокоонъ Лассинга построенъ главнымъ образомъ на Гомерѣ. Все, что есть цѣннаго въ эстетикѣ Гегеля и Лаокоонѣ Лессинга,—это указанiе границъ различныхъ отраслей искуствъ, какъ архитектуры, скульптуры, поэзiи, живописи; но идеалы искуству даются не теорiей, а непосредственнымъ творчествомъ духа. Вся теорiя искуствъ относится къ нимъ, какъ теорiя логики къ наукамъ, то есть она просто констатируетъ дѣйствительность. Наша умственная жизнь есть ничто иное, какъ путешествiе съ фонаремъ, освѣщающимъ лишь ближайшiе шаги, по мѣрѣ нашего хода, но не болѣе. Какiе же

законы открылъ Контъ въ умѣ. Какъ это не странно сказать, но Контъ ищетъ не открытія законовъ ума, но недовольный его настоящей организаціей, онъ придумываетъ для него новую организацію. Нормальный умъ, которкй придумываетъ Контъ, долженъ отказаться отъ причинной связи явленій, восходящей до первой причины; онъ долженъ выбросить изъ себя всѣ безусловныя понятія, которыя въ настоящее время служитъ ему базисомъ для сужденія, естественными рамками, въ которыхъ оно вращается; онъ долженъ уничтожить въ себѣ, какъ ни начемъ не основанныя, идеи добра и справедливости; истинный умъ, очищенный такимъ образомъ будетъ воспринимать въ порядкѣ впечатленія внѣшній природы и удовольствуется этимъ. Если положивъ умъ на такое Прокустово ложе, философъ и достигнетъ своей цѣли, то есть опредѣлитъ законы ума, то, къ сожаленію, эти законы будутъ законами не настоящаго, но если такъ можно выразиться, обрѣзаннаго ума; можно сказать хуже,—это будетъ лишь фальшивое самоубійство, для того, чтобы обмануть заклятаго врага позитивизма—идеализма. Уничтожить въ умѣ возмость связывать причиненно явленія—это то-же, что перестать мыслить, ибо мыслить иначе невозможно. Возможно только отказаться отъ причиненности тамъ, гдѣ она становиться невыгодной для системы, именно тамъ, гдѣ по законамъ причинности мы восходимъ къ первой и безусловной причинѣ, оставляя причинность во всемъ остальномъ. Точно также смѣшно думать, что можно уничтожить абсолюты, какъ это предлагаетъ Контъ. Безъ помощи тѣхъ или другихъ абсолютовъ умъ не можетъ мыслить. Основой всякой системы мышленія, будутъ непремѣнно абсолюты; такъ, если мы хотимъ понять происхожденія міра, то мы иначе не можемъ понять его, какъ приписавъ это происхожденіе, или творчеству Божества (абсолютъ), или творчеству природы (абсолютъ); остаться на серединѣ между этими двумя обсолютами мы не можемъ, ибо мы всегда должны прикрѣпить зданіе нашего мышленія къ какому либо абсолюту, къ чему либо безуловному. Мкслить иначе мы не можемъ и еслибъ мы заявили эту восможность, то мы непремѣнно сознательно или безсознательно обманывали себя и дру-

гихъ, ибо въ то время, какъ мы объявляли бы въ предисловіи къ нашимъ системамъ, что мы стоимъ на этой серединѣ, въ самихъ же системахъ мы непремѣнно слѣдовали бы тому или другому направленію, матеріалическому или идеалистическему, а самое объявленіе было бы вполнѣ тождественно съ извѣстной іезуитской уверткой, посредствомъ которой іезуиты, клянясь, считали безгрѣшнымъ не соблюдать клятвы, если въ душѣ во время клятвы повторяли совершенно другое. Все это есть, по моему мнѣнію, дѣтская игра впрятки на глазахъ у всѣхъ. Почему же спрашивается все это дѣлается? все это дѣлается по той причинѣ, чтобы удержать все содержаніе матеріализма, скрывъ єго основаніе, слабость котораго слишкомъ замѣтна. Одинъ изъ нашихъ послѣдователей Конта, г. Стронинъ, болѣе откровенно выражяетъ это стремленіе. „При отсутствіи начала и конца явленіямъ, говоритъ онъ, нѣтъ вотможности дѣлать никакихъ дальнѣйшихъ научныхъ опредѣленій о серединѣ; тогда нельзя будетъ сказать: мы здѣсь или мы тамъ, мы прошли столько-то, намъ остается столько-то, потому что вездѣ будетъ здѣсь и вездѣ тамъ, вездѣ равно далеко отъ начала и отъ конца. *Итакъ, для науки, да здравствуетъ конечность человѣчества*“ [1]). Но ученый съ такими принципами, становится не жрецомъ истины, а своимъ собственнымъ идоломъ, обоготворяя свое собственное мышленіе. Это стремленіе переиначивать факты, ради системы, было замѣчено еще Якоби. „Наука, говоритъ Якоби, всегда должна вести къ натурализму и она всегда исторически къ нему вела; она должна отказаться признать что либо въ природѣ происходящимъ иначе какъ изъ нея самой, вообще отрицать все сверхъестественное... въ интересѣ науки, чтобъ не было Бога“ [2]). Якоби не правъ лишь въ томъ, что онъ отнесъ къ наукѣ вообще то, что относится лишь до ея недобровѣстныхъ представителей, ибо наука не есть, не должна и не можетъ быть чѣмълибо инымъ, какъ добросовѣстнымъ собраніемъ истинъ вполнѣ убѣдительныхъ для нашего духа.

---

[1]) „Политика какъ наука“, стр. 62.

[2]) „Die Lehre von den Ideen“, Hayder., стр. 105.

Какъ ни существенны эти возраженія въ себѣ, но позитивизмъ могъ бы привести одно важное оправданіе въ свою пользу. Исторія организаціи и развитія множества народовъ и государствъ, отъ первоначальныхъ ступеней культуры и восходя до высшей степени цивилизаціи, у всѣхъ историческихъ народовъ представляетъ много аналогіи, а слѣдовательно существуютъ же общіе законы организаціи и развитія, слѣдовательно, выражаясь языкомъ позитивизма, могутъ существовать статика (наука объ основахъ организаціи общества) и динамика, (наука о законахъ движенія общества). Такое возраженіе имѣло бы свою долю законности, если бы позитивизмъ ограничивалъ свои притязанія установленіемъ законовъ прошедшей исторіи человѣчества, стремился бы собрать и уяснить связь явленій прошлаго, словомъ, стремился бы къ той же задачѣ по отношенію къ средне вѣковой и новой исторіи, какую съ такимъ успѣхомъ выполнилъ Аристотель по отношенію къ классическимъ народамъ. Хотя, такимъ образомъ, онъ не открылъ бы *законовъ* человѣческой исторіи, ибо она ихъ не имѣетъ въ томъ смыслѣ, какъ имѣетъ свои законы природа, но такое изслѣдованіе, безъ сомнѣнія, открыло бы многія изъ свойствъ нашего духа, сокрытыя для насъ самихъ. Я говорю, что исторія не имѣетъ такихъ законовъ, какъ природа, ибо ея явленія не связаны безусловной необходимостію и предшествующея явленія не опредѣляютъ собою вполнѣ послѣдующія, ибо въ исторіи каждыйея факторъ, каждый ея дѣятель привноситъ съ собой новое начало, которое не есть въ себѣ самомъ лишь послѣдствіе предыдущаго. Въ природѣ всѣ дѣятели пассивны, въ исторіи всѣ дѣятели активны. Если идетъ дождь, то непремѣнно будетъ сырость, но изъ того, что какойнибудь народъ потерпѣлъ неудачи на войнѣ, еще не слѣдуетъ непремѣнно, что онъ упадетъ духомъ. Когда мы говоримъ о законахъ природы, то мы дѣйствительно разумѣемъ подъ этимъ, что всѣ ея явленія, при одинаковыхъ условіяхъ, совершаются съ неумолимой послѣдовательностью и не могутъ совершаться иначе, ибо ни одинъ изъ ея дѣятелей не можетъ ни на малѣйшую долю обнаружить въ себѣ болѣе силы, чѣмъ ему свойственно, а потому всѣ ея явленія совершаются съ матема-

тической точностью. Когда мы говоримъ о законахъ исторіи, то мы всегда считаемъ необходимымъ лишь то, что случилось, между тѣмъ мы очень хорошо знаемъ, что это могло и не случиться, или случиться другимъ образомъ, или отсрочиться, или даже вовсе не случиться. Такимъ образомъ, причинная связь, которою историкъ соединяетъ событія, имѣетъ лишь весьма слабую аналогію съ той причинностью, съ которой натуралистъ связываетъ явленія природы. Натуралистъ дѣйствительно ищетъ и открываетъ въ природѣ законы, то есть механическую зависимость и всемогущую опредѣляемость однихъ явленій другими. Историкъ-философъ, соединяя причинно факты или событія, указываетъ лишь, какъ *могутъ* люди дѣйствовать при извѣстныхъ обстоятельствахъ, объясняя лишь характеръ нашего самодѣятельнаго духа. Такимъ образомъ, въ исторіи мы изучаемъ лишь возможность событій, а не необходимость событій Сединеніе причинной связью предшествующихъ событій исторіи было бы въ высшей степени полезно, ибо въ настоящее время груда историческихъ фактовъ лежитъ далеко отъ нашего сознанія, тогда какъ освѣщенной наукой она могла бы просвѣтить насъ относительно насъ самихъ. Если позитивизмъ собралъ бы эти факты и безпристрастно связалъ бы ихъ между собой, то, не открывъ безусловныхъ законовъ исторіи, онъ, тѣмъ не менѣе, принесъ бы огромную пользу человѣчеству. Но позитивизмъ не относится безпристрастно къ фактамъ; онъ задался не объяснить предшествующій ходъ исторіи, но создать свою единственно-раціональную, по его мнѣнію, цивилизацію, составивъ ее изъ кусочковъ разнообразныхъ цивилизацій, оторвавъ ихъ, такъ сказать, отъ корня. Это почти столь же безумно, какъ еслибъ кому нибудь вздумалось, воткнувъ на любое дерево, яблоки, груши, сливы и апельсины, быть убѣжденнымъ послѣ этого что дерево само будетъ производить эти плоды, будетъ живымъ деревомъ, а не рождественской елкой для забавы дѣтей.

Позитивизмъ былъ бы правъ или, по крайней мѣрѣ, онъ имѣлъ бы твердую почву подъ ногами, если бы отъ факта повторяемости какихъ-либо явленій въ исторіи всѣхъ народовъ и всѣхъ цивилизацій онъ заключилъ бы къ необходимости этихъ

началъ и въ будущей исторіи человѣчества. Такъ изъ того, что всѣ цивилизаціи до сихъ поръ были религіозными, можно заключить, что религіозность есть необходимая основа цивилизаціи, что она вытекаетъ изъ существа нашего духа. Позитивизмъ имѣлъ бы за себя нѣкоторыя основанія, еслибъ отъ измѣнчивости религіи въ прошломъ онъ заключилъ бы о возможности такого измѣненія въ будущемъ; онъ не былъ бы неразуменъ, если бы даже предложилъ религію, хотя бы и различную отъ настоящей, но не различную по сущности отъ религіи вообще, тоесть содержащую опредѣленіе отношеній между Богомъ и человѣкомъ, обосновавъ ее какими либо доказательствами ея истинности, еслибы такія доказательства были для него возможны. Но заключенія позитивизма становятся въ высшей степени не естественными, если онъ отъ факта, что всякое развитіе наукъ сопровождалось увеличеніемъ количества наблюденныхъ фактовъ, тогда какъ метафизическія основы наукъ не измѣнялись, выводитъ заключеніе, что положительность, то есть признаніе лишь очевиднаго (въ буквальномъ смыслѣ), доступнаго чувствамъ должна быть признана отнынѣ основой будущей цивилизаціи. Позитивизмъ становится безумно-нелѣпымъ, когда онъ создаетъ свою религію безъ Бога и объявляетъ ее религіей будущаго. Развитіе цивилизаціи, говоритъ позитивизмъ, шло отъ всебожія (на Востокѣ) къ многобожію (въ классическомъ мірѣ) и отъ многобожія къ единобожію (въ христіанствѣ). Отсюда позитивизмъ заключаетъ, что единобожіе есть лишь преходящій моментъ развитія на пути къ позитивизму. Атеизмъ, или позитивизмъ, появлялся въ концѣ всѣхъ цивилизацій. Законы Ману, библія очень хорошо знаютъ атеистовъ. Конецъ греческой и римской цивилизаціи также ознаменовался появленіемъ атеистовъ. Философія позитивизма не есть какоето откровеніе, послѣдняя ступень человѣческаго ума. Точно также единобожіе не есть плодъ послѣдняго времени; оно глубокодревне. Древнѣйшія цивилизаціи, индійская и египетская, очень хорошо знали это начало. Этотъ порядокъ развитія есть не міровой, а народный, ибо всѣ народныя культуры приходили къ этому принципу, хотя бы въ лицѣ своихъ геніевъ. Слѣдовательно,

монотеизмъ не есть только ступень, предшествовавшая новѣйшему позитивизму; наоборотъ, тотъ фактъ, что всѣ народы приходили къ монотеизму, ясно показываетъ, что эта идея есть естественное убѣжденіе развитого ума, вполнѣ удовлетворяющая его сознаніе. Точно также странно думать, что всѣ науки можно сдѣлать позитивными въ томъ смыслѣ, что можно исключить изъ нихъ, даже въ ихъ основаніяхъ, элементъ метафизическій. Основы всѣхъ наукъ, даже естественныхъ, до сихъ поръ метафизичны и никогда не перестанутъ ими быть, хотя число фактовъ и заключеній изъ нихъ будетъ безконечно увеличиваться. Спрашивается: что̀ иное, какъ не метафизическія основанія, законы тяготѣнія въ астрономіи, законы притяженія въ физикѣ, законы притяженія и отталкиванія атомовъ въ физикѣ и химіи, жизненная сила въ біологіи? Отсюда кажется нелѣпой иллюзія позитивизма построить такой циклъ наукъ, при которомъ умъ постепенно возвышался бы отъ простѣйшихъ истинъ къ истинамъ болѣе сложнымъ. Все мірозданіе въ такой мѣрѣ цѣлостно, проникнуто единствомъ, всѣ его части столь связаны между собой, что нѣтъ простѣйшихъ явленій, которыя въ то же время не были бы самыми сложными, самыми трудными для пониманія. Позитивизмъ и здѣсь играетъ комическую игру съ умомъ: онъ обѣщаетъ быть положительнымъ, исключить всякую метафизику, между тѣмъ оставляетъ неприкосновенными неизбѣжныя метафизическія основы, какъ жизненную силу, тяготѣніе и пр., желая только, чтобы всякій проходилъ ихъ какъ можно скорѣе, не углублялся въ нихъ и не останавливался на нихъ.

Обратимся теперь къ самой философіи Огюста Конта. Вотъ въ какихъ выраженіяхъ создатель позитивизма объявляетъ о результатахъ его работъ для будущаго сознанія человѣчества. „Отнынѣ не будетъ возможнымъ, восклицаетъ Контъ, въ политической философіи согласіе и порядокъ какъ лишь посредствомъ подчиненія соціальныхъ явленій тѣмъ же путемъ, какъ и всѣхъ другихъ, *неизмѣннымъ естественнымъ законамъ*, которые въ своей цѣлости опредѣляютъ для каждой эпохи, безъ всякой важной неточности, основныя границы, въ которыхъ будетъ вращаться

политическая власть и ея существенный характеръ“ [1]). Увѣренный въ дѣйствительности такихъ естественныхъ законовъ, управляющихъ человѣческимъ обществомъ, Контъ называетъ всѣ другія системы, несогласныя съ нимъ въ основныхъ положеніяхъ, системами теологическими и метафизическими. Существенной чертой, характеризующей всѣ предшествующія ему философскія системы, по мнѣнію О. Конта, должно признать преобладаніе воображенія надъ наблюденіемъ въ отношеніи метода и въ стремленіи къ понятіямъ абсолютнымъ въ отношеніи къ содержанію доктрины [2]). Позитивизмъ Конта стремится обосновать свои научные выводы лишь на обобщеніи фактовъ и исключить всякія абсолютныя понятія. Существенная черта его философіи, что она „соціальные феномены не признаетъ безконечными и произвольно измѣняющимися [3]). Позитивизмъ Конта изучаетъ соціальныя явленія подъ двумя углами зрѣнія: въ состояніи покоя и въ состояніи движенія, изслѣдуя въ первомъ случаѣ условіе существованія общества, а во второмъ — законы, управляющіе его движеніемъ. Двѣ науки, отсюда возникающія, статика и динамика обществъ, относятся другъ къ другу такъ, какъ анатомія и физіологія. Въ отношеніи всевозможныхъ феноменовъ положительная философія установляетъ, сообразно ихъ есественнымъ законамъ, извѣстный порядокъ, не претендуя однако, чтобы этотъ порядокъ, въ извѣстныхъ отношеніяхъ, не представлялъ серьезныхъ и многочисленныхъ неудобствъ, подлежащихъ измѣненію [4]). Соціальная динамима вообще установляетъ порядокъ существованія [5]). Позитивная философія Конта разсматриваетъ общество въ каждый моментъ и человѣчество въ его исторіи, какъ нѣчто цѣлое. „Не только политическія учрежденія и нравы, съ одной стороны, но право и идеи, съ другой стороны, должны быть взаимно-солидарны; кромѣ того, цѣлостное состояніе (цивилизація каждаго народа) находится

---

1) „Cours de philosophie positive“, т. IV, стр. 225.

2) Ib., т. IV, стр. 213.

3) Ib., т. IV, стр. 222.

4) Ib., т. IV, стр. 24.

5) Ib., т. IV, стр. 264.

въ ближайшемъ соотношеніи, по своей природѣ, съ соотвѣтственнымъ состояніемъ вообще развитія человѣчества [1]. Хотя Контъ допускаетъ, что извѣстныя расы оказываютъ менѣе способностей къ развитію, но вообще полагаетъ, что эта относительность не мѣшаетъ регулярному развитію цѣлаго человѣчества. „Если мы разсматриваемъ въ цѣломъ общее развитіе человѣчества, говоритъ Контъ, начиная отъ временъ наиболѣе отдаленныхъ до нашихъ дней, то намъ не будетъ трудно доказать, что его постоянное шествіе было заключено въ опредѣленный порядокъ". Отличительная черта позитивизма Конта заключается въ томъ, что онъ полагаетъ развитіе человѣчества не только въ пріобрѣтеніи знаній и въ силу этого пріобрѣтенія въ бóльшемъ пониманіи всего происходящаго, но прямо въ улучшеніи самой природы, въ улучшеніи самаго мыслящаго начала (а не въ его развитіи). „Человѣчество, говоритъ онъ, безпрерывно развивается постепеннымъ ходомъ своей цивилизаціи, въ особенности въ лицѣ важнѣйшихъ способностей нашей природы, въ отношеніи физическомъ, моральномъ, интеллектуальномъ а по а по причинѣ этаго и политическомъ [2]).

Позитивизмъ Конта задается въ изученіи соціальныхъ законовъ двоякою цѣлью: во 1-хъ, вывести законы прошлой исторіи человѣчества и, во 2-хъ, установить нормальное, соотвѣтственное человѣческой природѣ и въ наибольшей степени способное удовлетворить его политическое устройство, на основаніи найденныхъ имъ законовъ человѣческой природы. Разсмотримъ въ общихъ чертахъ то и другое.

Контъ предполагаетъ, что позитивизмъ, то-есть его система въ своихъ основныхъ положеніяхъ, есть нормальное, зрѣлое состояніе человѣческаго ума. „Жажда, съ которою умы повсюду принимаютъ позитивизмъ, говоритъ онъ, указываетъ, что къ нему склоненъ нашъ умъ, и что теологическія и метафизическія системы были принимаемы лишь за неимѣніемъ лучшей пищи для ума, не измѣнивъ нисколько внутреннія потребности

---

[1]) Ib., т. IV, стр. 243.
[2]) Ib., т. IV, стр. 234.

нашего истиннаго мозгового аппетита („de nos vrais appétits cévébraux") [1]. Онъ нѣсколько разъ повторяетъ, что позитивизмъ есть ничто иное, „какъ здравый смыслъ, вполнѣ систематизированный". Но прежде чѣмъ умъ дошелъ до своего естественнаго состоянія, онъ долженъ былъ послѣдовательно пройти слѣдующія стадіи развитія: 1) періодъ фетишизма; 2) періодъ политеизма; 3) періодъ пантеизма; 4) періодъ господства метафизики и, наконецъ, въ 5-хъ, вступаетъ въ періодъ позитивный. Этотъ законъ Контъ вывелъ, по его мнѣнію, изъ обобщенія хода человѣческой исторіи.

Періодъ фетишизма состоитъ въ томъ, что человѣкъ приписываетъ божественную, сверхъестественную силу какому-либо единичному предмету природы, какъ: камень, дерево, озеро, рѣка, животное. Фетишизмъ есть умственное состояніе, котораго, по его мнѣнію, достигаютъ и высшія животныя. Онъ есть первый признакъ преобладанія органической жизни въ извѣстномъ явленіи природы надъ жизнью неорганическою. Фетишизмъ необходимо преобладаетъ у дикихъ, преданныхъ дѣятельности внѣшнихъ чувствъ, у которыхъ разумъ оказываетъ еще мало вліянія на поведеніе, а грубое любопытство, внушенное невольнымъ созерцаніемъ природы, удовлетворяется самой слабой попыткой теологическаго объясненія явленія [2]. Но фетишизмъ приноситъ громадную пользу для человѣка: онъ внушаетъ ему вѣру въ свои собственныя силы (такъ какъ съ фетишизмомъ связывается вѣра въ господство чудеснаго слова); выводитъ умъ изъ его животной спячки; способствуетъ переходу отъ кочевого быта къ земледѣлію (такъ какъ при размноженіи населенія охота уже недостаточна, а перекочевка мѣшаетъ поклоненію какому-либо неподвижному фетишу, какъ: дерево, озеро); способствуетъ установленію гигіеническихъ законовъ во имя религіи, а также установляетъ собственность, освящая ее религіей [3]. Переходнымъ звеномъ отъ фетишизма

---

¹) Ib., т. VI, стр. 629.
²) Ib., т. IV, стр. 445.
³) Ib., т. V, стр. 54, 56, 62.

къ политеизму служитъ поклоненіе звѣздамъ, ибо это столь отдаленные фетиши, что поклоненіе имъ равняется почти поклоненію идеямъ. Фетишизмъ, по Конту, былъ умственнымъ состояніемъ Востока.

Періодъ политеизма. Умъ человѣка, вышедшій въ фетишизмъ изъ состоянія спячки, все-еще слабъ, чувствуетъ себя въ постоянной зависимости отъ всей окружающей его природы. Это состояніе подобно состоянію дѣтства. „Въ этомъ состояніи теологическая философія даетъ источникъ наиболѣе легкій и доступный для удовлетворенія зарождающимся потребностямъ ума объяснить себѣ явленія. Умъ въ этомъ состояніи способенъ еще удовлетворяться самыми призрачными объясненіями. Изъ всякаго новаго затрудненія, представляемаго природой, онъ выходитъ, создавая новую волю съ соотвѣтствующимъ ей агентомъ или прямо создавая новаго агента [1]). Въ политеизмѣ человѣкъ вѣритъ въ возможность постояннаго сношенія съ Богомъ; притомъ эта возможность представляется не особымъ, исключительнымъ людямъ, а всѣмъ вообще [2]). Политеизмъ уже дѣлаетъ возможнымъ, до извѣстной степени, пробужденіе научнаго ума, ибо онъ обоготворяетъ не непосредственно природу, слѣдовательно, допускаетъ ея изслѣдованіе; кромѣ того, политеизмъ, вполнѣ развитой, вводитъ бога-управителя, которому подчиняются другіе боги подъ именемъ судьбы или фатума, общее воззрѣніе въ высшей степени способное доставить точку опоры для зарожденія принципа неизмѣнныхъ законовъ природы [3]). Политеизмъ въ высшей степени благопріятствуетъ развитію поэзіи и искусства, ибо онъ необходимо будитъ, самымъ прямымъ образомъ, дѣйствительное развитіе воображенія, которое есть въ немъ единственное орудіе ума. Онъ воплощаетъ свой міръ боговъ въ поэтическіе образы, которые способствуютъ самому уму укрѣпиться [4]). Политеизмъ возбуждаетъ воинственность, духъ

---

[1]) Ib., т. IV, стр. 473.
[2]) Ib., т. V, стр. 88.
[3]) Ib., т. V, стр. 92.
[4]) Ib., т. V, стр. 130.

завоеванія, способствуетъ образованію военной дисциплины посредствомъ апотеоза воина, возводящаго его въ рядъ боговъ, а эта дисциплина, въ свою очередь, способствуетъ образованію болѣе обширныхъ ассоціацій и началу промышленной дѣятельности, ибо завоеваніе образуетъ рабство, необходимое условіе для пріученія первобытнаго человѣка къ труду [1]). Политеизмъ способствуетъ къ развитію почтенія и уваженія духовной власти.

Періодъ монотеистическій. „Когда человѣкъ почувствовалъ радикальную невозможность примирить подчиненіе явленій неизмѣннымъ законамъ природы и въ то же время считать ихъ подчиненнымъ различнымъ и измѣнчивымъ волямъ отдѣльныхъ божествъ, то тогда идея общаго провидѣнія, сообразная съ законами, которые оно само себѣ представляетъ, является какъ необходимая уступка богословскому духу [2]). Монотеизмъ, приведя вѣрованія къ единообразію, способствуя къ распространенію одной богословской системы на многочисленное народонаселеніе, необходимо долженъ былъ привести къ образованію особой духовной власти и къ ея централизаціи въ одномъ лицѣ. Это образованіе единой независимой духовной власти должно было высоко поднять ея значеніе среди другихъ властей [3]). Монотеизмъ является въ средне-вѣковой Европѣ вмѣстѣ съ христіанствомъ и ведетъ за собою образованіе могущественной папской власти, имѣющей для средне-вѣковой Европы громадное значеніе. „Нельзя оспаривать, говоритъ Контъ, что папская іерархія была главною связью различныхъ европейскихъ народовъ, послѣ того какъ римское владычество перестало ихъ достаточно связывать. Папство должно оцѣнивать, какъ справедливо выражается Деместръ, не только прямо, со стороны тѣхъ благъ, которыя оно непосредственно производило, но въ особенности со стороны тѣхъ страшныхъ золъ, которыя оно скрытно предотвратило [4]). Контъ приписываетъ громадное значеніе

---

[1]) Ib., т. V, стр. 335.
[2]) Ib., т. IV, стр. 435.
[3]) Ib., т. V, стр. 213.
[4]) Ib., т. V, стр. 241.

въ исторіи человѣческаго прогресса тому воспитанію, которое, согласно догмѣ и духу христіанства, католицизмъ долженъ былъ распространять во всѣхъ классахъ общества. При своемъ особенномъ поклоненіи католицизму и папству онъ даже совершенно забываетъ о христіанствѣ, а говоритъ лишь о заслугахъ папства, какъ-будто бы папство, а не христіанство, создало новую цивилизацію, какъ-будто форма, въ которой распространялось христіанство, гораздо важнѣе его содержанія. „Политическій порядокъ, говоритъ онъ, осуждалъ неизмѣнно массы на неизбѣжное отупѣніе, массы не только рабовъ, которыхъ угнетенное положеніе хорошо извѣстно въ древнемъ обществѣ, но даже большую часть людей свободныхъ, лишивъ ихъ всякаго первоначальнаго образованія“ [1]). „Популярные катехизисы католической церкви, говоритъ онъ далѣе, въ умственномъ отношеніи были истиннымъ chef d'oeuvr' омъ философіи, — все, что она могла тогда дать“. Кромѣ того, воспитаніе, попавшее въ руки церкви, несомнѣнно способствовало увеличенію вліянія и самостоятельности церкви, что было особенно важно, ибо она была истинной наслѣдницей не только мудрости древнихъ теократій, но и греческой философіи; слѣдовательно, католическое духовенство было самымъ образованнымъ духовенствомъ. Контъ даже прямо высказываетъ, что, превознося католическую церковь, онъ цѣнитъ въ ней не то, что она была проводникомъ въ жизнь христіанскихъ истинъ, но то, что она сумѣла поставить свою власть выше доктрины христіанства, ибо практическая польза религіи состоитъ именно въ томъ, чтобы дать возможность возвышенію благородной корпораціи людей, стоящихъ умственно выше общества [2]). Смотря на вопросъ съ этой точки зрѣнія, онъ хвалитъ введеніе въ католицизмъ такихъ догматовъ, какъ чистилище, ибо они способствовали увеличенію власти духовенства. Католическая церковь, способствуя образованію прочнаго порядка, способствуя переходу германо-романскихъ

---

[1]) Ib., т. V, стр. 613.
[2]) Ib., т. V, стр. 267.

племенъ отъ кочевой жизни къ осѣдлой, развивая духъ покорности и подчиненія, укрощала духъ воинственной независимости племенъ, ибо безъ ея помощи едва ли могъ бы образоваться какой-либо порядокъ изъ случайныхъ завоеваній, происходившихъ въ началѣ среднихъ вѣковъ подъ предводительствомъ случайныхъ вождей дружинъ. Католицизмъ, или папство, что у Конта одно и тоже, способствовалъ установленію феодальной системы, благопріятствуя пріобрѣтенію независимости маленькими территоріальными суверенами въ видахъ своихъ личныхъ интересовъ. Онъ способствовалъ обращенію рабовъ въ крѣпостное переходное состояніе, ибо монотеизмъ, даже магометанскій, всегда склоненъ смягчать рабство, вліяя на поведеніе господъ. Католицизмъ, (а не христіанство!) имѣлъ огромное вліяніе на образованіе семейства, поднимая значеніе отцовской власти и возвышая значеніе женщины. Всѣ эти частныя вліянія вмѣстѣ указываютъ, какое громадное общественное перерожденіе было совершено католицизмо-папствомъ, способствовавшимъ не только нравственному, но и умственному возрожденію европейскаго общества,—возрожденію, которое нелѣпо приписывать нашествію германскихъ племенъ. Монотеизмъ (а не христіанство?) вообще, по Конту, способствуетъ къ образованію науки, такъ какъ онъ, концентрируя дѣйствіе сверхъестественной силы, открываетъ человѣческому уму болѣе простора, дѣлая не нужной борьбу съ спеціально освященными доктринами, лишь бы не была затронута основная идея управленія міра [1]).

Періодъ метафизическій. Человѣчество не можетъ перейти прямо отъ системы монотеистической къ позитивной. Прежде чѣмъ новая соціальная организація могла бы появиться, необходимо, чтобы для появленія была расчищена дорога, что и было исполнено образованіемъ критической доктрины, выросшей въ цѣлую систему абсолютнаго отрицанія (какъбудто метафизика занимается абсолютнымъ отрицаніемъ!) Такой критической доктриной Контъ считаетъ протестантизмъ и философскія системы

---

[1]) Ib., т. V, стр. 325.

вытекшія изъ его вліянія. Причины преходимости метафизическаго порядка лежатъ въ немъ самомъ. „Монотеизмъ, говоритъ Контъ, необходимо вводитъ въ самое богословіе извѣстный духъ индивидуализма и диспутированія, ибо второстепеннаго значенія вѣрованія не спеціализируются въ немъ въ той степени, какъ въ политеизмѣ, гдѣ малѣйшая подробность напередъ достаточно опредѣлена. Въ силу этого, всякій монотеистическій режимъ доставляетъ необходимо умамъ духъ философской свободы, опредѣляя лишь въ общихъ чертахъ вмѣшательство силы сверхъестественной въ каждомъ опредѣленномъ случаѣ [1]). Монотеизмъ ведетъ такимъ образомъ къ развитію ересей, которыя въ концѣ концовъ должны разрушить собственныя его основанія. „Въ самомъ дѣлѣ, восклицаетъ Контъ, эта философія, начиная съ простого первоначальнаго лютеранизма, кончая деизмомъ послѣдняго столѣтія, даже исключая такъ-называемый систематическій атеизмъ, составляющій ея крайнюю фазу, исторически есть ничто иное, какъ только постоянно-возрастующая и болѣе и болѣе методическая протестація противъ интеллектуальныхъ основъ стараго общественнаго порядка, расширенная впослѣдствіи, въ силу своей абсолютной природы, до протеста противъ всякой исторической организаціи [2]).

Періодъ метафизическій раздѣляется на двѣ эпохи: въ первой господствуютъ различныя формы протестантизма, не выходящія изъ общихъ теологическихъ формъ христіанства; во второй господствуютъ системы деизма, болѣе или менѣе чистаго, извѣстнаго подъ общимъ именемъ философія XVIII вѣка. Этотъ періодъ весь есть періодъ переходный, ибо въ немъ господствуетъ по преимуществу духъ критическій, благопріятный для того способа вызывать измѣненіе въ существующей общественной системѣ, но не могущій дать никакой фундаментальной цѣли человѣческой дѣятельности. Онъ освящаетъ необходимо древнее преобладаніе военной дѣятельности. Преобладаніе этой

---

[1]) Ib., т. V, стр. 377.
[2]) Ib., т. V, стр. 379.

доктрины немедленно вело къ полному разрушенію всего общественнаго порядка. Въ теченіе перваго періода этой эпохи протестантская доктрина разрушила одно изъ основныхъ началъ новаго общества, — существованіе двухъ раздѣльныхъ властей, духовной и свѣтской, сосредоточивая всю власть въ рукахъ свѣтскаго монарха, что, въ свою очередь, повело къ полному нравственному паденію духовенства. Духовенство отъ центральной власти папы подпало подъ произвольную власть массы маленькихъ военныхъ сувереновъ, управляющихъ церковью по своему желанію[1]). Образованіе арміи, солдатчина, разрушивъ феодальную силу аристократіи, сдѣлала власть королей всемогущею. Католическая церковь, слабая и обезсиленная, теперь сама искала лишь покровительства у свѣтской власти, не думая ей противиться. Духъ критики, лежащій въ основаніи религіозной системы, подтачивалъ военную дисциплину, такъ что, вмѣсто проектовъ завоевательныхъ, правительства должны были заняться исключительно борьбою между системами прогресса и застоя. Политика международная стала управляться не всемогущей духовной властью, но посредствомъ хитрости и уловокъ дипломатовъ. Лежащая въ основаніи протестантизма доктрина свободы мысли должна была вести за собою свободу рѣчи, письма и праводѣйствовать, сообразно съ своими индивидуальными убѣжденіями. Изъ этого рода нравственнаго суверенитета, приписываемаго каждому и существующаго одновременно у всѣхъ, должна была произойти догма народнаго суверенитета, суверенитета численности, имѣющаго право разрушать всѣ учрежденія. Въ международныхъ сношеніяхъ эта доктрина вела къ полному обособленію народовъ [2]). Человѣческій разумъ, привыкшій все оспаривать, конечно, не могъ болѣе останавливаться ни передъ какимъ общественнымъ учрежденіемъ, отсюда должна была явиться доктрина революціонеровъ, которая, еслибъ имѣла силу, разрушила бы общество во всѣхъ его основаніяхъ. Разру-

---

[1]) Ib., т. V, стр. 400.
[2]) Ib., т. V, стр. 448—449.

шивъ высшую интеллектуальную дисциплину правомъ свободной критики, не давъ никакого содержанія общественной жизни, протестантизмъ разрушилъ и мораль, дозволивъ свободный разводъ. Протестантизмъ велъ за собою неминуемо образованіе новыхъ и новыхъ сектъ, которыя все болѣе и болѣе удалялись отъ богословскихъ основъ въ системахъ кальвинизма, квакерства, соціализма, переходя въ систему чистаго деизма, составляющаго второй періодъ въ развитіи метафизической школы. Метафизическая школа въ различныхъ направленіяхъ приходила къ метафизическому пантеизму, къ которомъ природа была отвлеченнымъ образомъ обоготворена [1]), къ игрѣ въ метафизическія сущности, замѣнившія непосредственное вмѣшательство сверхъестественной силы, къ обоготворенію личнаго эгоизма, основывая все на господствѣ личныхъ наклонностей. Послѣ основателей философіи, какъ Бёиль, Декартъ, Спиноза, метафизическое направленіе перешло въ руки адвокатовъ и литераторовъ. Изъ системы религіозной метафизика перешла въ системы политическія, строя фантастическіе проекты устройства общества и подготовляя революцію.

Періодъ позитивный. Зачатокъ понятій, долженствующій господствовать въ эпоху позитивизма, начался уже въ средніе вѣка и продолжалъ развиваться въ эпоху метафизическую, не пріобрѣтая однако господства. Позитивной эпохѣ предшествуетъ, во-первыхъ, образованіе промышленнаго строя общества; во-вторыхъ, эпоха эстетическая и политическая; наконецъ, въ-третьихъ, научная или философская.

Зарожденіе новаго позитивнаго строя должно видѣть въ начавшемся въ средне-вѣковой Европѣ, начиная со времени господства общинъ въ XII-мъ вѣкѣ, преобладаніи жизни промышленной надъ жизнью военной, въ уничтоженіи рабства, въ умственномъ возбужденіи всего общества, не исключая и низшихъ классовъ, начавшемся вмѣстѣ въ развитіемъ благосостоянія и въ безкорыстномъ поклоненіи искусству [2]). Это постоянное

---

[1]) Ib., т. V, стр. 489.
[2]) Ib., т. VI, стр. 58—59.

развитіе совершалось въ средѣ италіанцевъ, французовъ, англичанъ, нѣмцевъ и испанцевъ, составлявшихъ въ средніе вѣка, по истинѣ, одну націю подъ господствомъ единой католической и феодальной системы. У этихъ народовъ началъ мало-по-малу образовываться типъ общественнаго человѣка, замѣнившій типъ военнаго человѣка, хотя первоначально онъ не достигалъ высокаго моральнаго значенія, ибо любовь къ барышу, въ сущности, столь же мало благородна, какъ и любовь къ грабежу. Любовь новыхъ народовъ къ индивидуальной свободѣ, говоритъ Контъ, имѣетъ своимъ источникомъ любовь къ барышу, къ широкому простору индивидуальнаго обогащенія и не имѣетъ ничего общаго съ свободой древнихъ, основанной на рабствѣ [1]. Изобрѣтеніе пороха дало возможность низшимъ классамъ общества освободиться отъ гнетущей силы аристократіи, сдѣлавъ для нихъ возможной защиту себя, безъ долгаго пріученія къ военному ремеслу [2]. Дорогая стоимость войнъ лучше всего склоняла европейскія государства къ миру. Образовавшійся, въ силу промышленнаго развитія, обширный классъ людей, склонныхъ къ чтенію, необходимо долженъ былъ вести къ изобрѣтенію книгопечатанія. Классическіе народы не изобрѣли книгопечатанія потому, что, въ силу склонности къ войнамъ и не многочисленности читателей, такое изобрѣтеніе не имѣло бы значенія [3]. Господство промышленной дѣятельности должно было постепенно ослаблять господство религіознаго начала, ибо „всякое активное вмѣшательство человѣка, для того чтобы измѣнить въ свою пользу естественную экономію реальнаго міра, есть уже прямое нападеніе на безконечное совершенство божественнаго порядка“ [4]. Развитіе промышленнаго духа непремѣнно должно было вести къ господству эстетики. Въ естественномъ ходѣ человѣческаго воспитанія, индивидуальнаго или коллективнаго,

---

[1]) Ib., т. VI, стр. 94.
[2]) Ib., т. VI, стр. 112.
[3]) Ib., т. VI, стр. 115.
[4]) Ib., т. VI, стр. 142.

умственная дѣятельность возбуждается первоначально стремленіемъ удовлетворить, хотя грубо, его первымъ необходимымъ потребностямъ, послѣ чего человѣкъ ищетъ удовлетворенія потребностей болѣе возвышенныхъ, но менѣе настоятельно нужныхъ, что́ и приводитъ его къ развитію эстетическихъ способностей. Эстетическія наслажденія болѣе доступны массамъ, чѣмъ научныя, а потому эстетическое образованіе прививалось быстрѣе и распространялось на болѣе обширные круги [1]). Развитіе эстетическихъ наклонностей принесло ту огромную пользу, что мѣшало исключительно преобладанію матеріальныхъ интересовъ.

Третья фаза позитивнаго развитія имѣла свое начало въ научномъ движеніи среднихъ вѣковъ. Астрологи и алхимики проложили дорогу къ научному пониманію неба и земли. Открытіе двойнаго движенія земли положило первыя основанія къ разрушенію богословскихъ системъ. Подъ именемъ реализма и номинализма въ средніе вѣка уже началась борьба съ метафизикой, всегда стремящейся дать отвлеченностямъ реальное бытіе. Наконецъ, эпоху французской революціи, съ момента дѣятельности Конвента, Контъ считаетъ началомъ господства позитивизма, ибо Конвентъ пытался построить общество на началахъ, въ которыхъ совершенно отсутствовалъ теологизмъ [2]).

Такова, по мнѣнію Конта, исторія развитія человѣчества до того момента, когда наступаетъ пора полной позитивной организаціи общества. Остановимся здѣсь и, прежде чѣмъ перейти къ позитивному строю общества, предложеннаго Контомъ, разсмотримъ прежде его соціологію.

Первый недостатокъ теоріи состоитъ въ томъ, что она совершенно невѣрна исторіи, на которой необходимо должна основываться. По Конту выходитъ, что человѣчество первоначально вообще было фетишестическимъ, потомъ политеистическимъ, затѣмъ монотеистическимъ, далѣе метафизическимъ и, наконецъ,

---

[1]) Ib., т. VI, стр. 160.

[2]) Ib., т. VI, стр. 300-303-316.

вступаетъ въ позитивную фазу развитія. Между тѣмъ исторія не представляетъ ничего подобнаго. Почти въ каждый моментъ прошлой и настоящей исторіи всѣ эти моменты развитія у разныхъ народовъ существуютъ одновременно и, кромѣ того, уже древнѣйшіе народы, какъ индусы и египтяне, прошли всѣ фазы развитія Конта. Всѣмъ, читавшимъ болѣе подробную исторію Востока, а не учебникъ, которымъ довольствовался Контъ, по собственному признанію, извѣстно, что у индусовъ существовали школы метафизиковъ и монотеистовъ и даже позитивистовъ [1]). Открытый народный монотеизмъ евреевъ является задолго до политеизма грековъ; метафизическія системы индусовъ и грековъ предшествуютъ не только монотеизму, но даже и фетишизму народовъ, населяющихъ въ настоящее время Европу. Такимъ образомъ, исторія не представляетъ ничего подобнаго преемственности въ развитіи человѣческаго мышленія по шаблону, предлагаемому Контомъ, а съ этимъ вмѣстѣ рушится и единственное основаніе соціологіи Конта. Если какая-либо теорія основывается на исторіи и въ то же время грубо-невѣрна ей, то, очевидно, что она не имѣетъ основанія.

Второй глубокій пробѣлъ въ теоріи Конта вытекаетъ непосредственно изъ предшествовавшаго. Онъ какъ-бы предполагаетъ, что человѣчество развивается какъ единое цѣлое, между тѣмъ какъ въ дѣйствительности живутъ и умираютъ народы, проходя различныя фазы развитія, часто безъ всякаго вліянія другъ на друга или съ незначительнымъ вліяніемъ. Въ то время какъ индусы и египтяне достигли вершинъ своего метафизическаго развитія, въ это время греки толькочто вступаютъ въ свой фетишестическій періодъ; въ то время когда греки и римляне занимаются метафизикой, нынѣ дѣйствующіе народы жили, вѣроятно, въ каменномъ вѣкѣ и среди грубѣйшаго фетишизма. Я не говорю о безчисленномъ множествѣ племенъ съ ихъ

---

[1]) Dunker, „Geschichte des Alterthums“,—Bengamin Constant, „Histoire des réligions“, т. V. — Roer, „Lecture en the Sankhya philosophy“, Calcutta, 1854 г. Colebrooke, „Miscellanous essais“.

цивилизаціями, которыя не имѣли ни малѣйшаго отношенія къ другимъ цивилизаціямъ, жили и умерли безъ всякаго съ ними сношенія.

Втретьихъ. Мало того, что нѣтъ никакой преемственности въ развитіи народовъ, факты настоящей и прошлой жизни человѣчества доказываютъ, что она и не возможна. Въ настоящее время всѣ опыты воспитанія дикарей и перенесеніе къ нимъ цивилизаціи оказались неудачными. Попытка англичанъ дать образованіе дикарямъ, взятымъ съ колыбели, привела къ плачевнымъ результатамъ: образованные дикари при первой возможности обращались въ первобытное состояніе [1]. Американская цивилизація не цивилизуетъ, а истребляетъ дикарей [2]. Исторія указываетъ, что каждый народъ ревностно оберегаетъ свои національныя идеи отъ всякаго вліянія даже высшей культуры; всякія заимствованія дѣлаются возможными лишь тогда, когда народъ, стоящій на низшей степени культуры, путемъ самостоятельнаго развитія, доходитъ до той степени, когда ему становятся понятными произведенія чуждыхъ культуръ, предшествовавшихъ его собственной культурѣ. Всякая поспѣшная прививка идей одной культуры къ другой, стоящей на низшей степени, приноситъ первоначально лишь вредные результаты, ибо народъ, стоящій на низшей степени культуры, не будучи въ состояніи понять высшую въ ея основаніяхъ, понимаетъ ее внѣшне и уродливо, что, къ сожалѣнію, видно на исторіи нашей цивилизаціи. Скажу даже болѣе. Мнѣ кажется совершенно невозможнымъ пассивное принятіе чужихъ идей, ибо ничто пассивно, механически не можетъ входить въ духъ; каждое мыслящее существо тогда только понимаетъ чужія мысли, когда оно переработываетъ ихъ въ своемъ духѣ. Такимъ образомъ, мы не можемъ не воспринимать, ни перенимать идей, не переработывая ихъ. Въ сущности, столь же невозможно неразвитому самодѣятельностью уму сообщить высокія истины прав-

---

[1]) Множество такихъ примѣровъ у Вайтца въ его „Antropologie der Naturvölker“, т. III.

[2]) Tocqueville, „De la démocratie en Amérique“, т. I, ch. 18.

ственныхъ и соціальныхъ наукъ, какъ и заставить понять формулы изъ теоріи вѣроятности, прежде чѣмъ будетъ пройдена низшая математика. Наблюдательный Герценъ въ посмертномъ своемъ сочиненіи въ рѣзкихъ примѣрахъ указываетъ на это же.

Вчетвертыхъ. Система Конта проходитъ молчаніемъ причины паденія цивилизованныхъ народовъ и даже обходитъ самый фактъ паденія. Съ точки зрѣнія системы Конта, необходимо было бы, чтобы народы, стоящіе на высшей степени культуры, подчиняли бы себѣ народы, стоящіе на низшей степени культуры, ибо это требуетъ логика основнаго закона развитія Конта. Между тѣмъ исторія шла до сихъ поръ обратнымъ путемъ и ничто не указываетъ на то, что она въ дальнѣйшемъ своемъ шествіи измѣнитъ его. До сихъ поръ нравственно здоровые и нравственно сильные народы, хотя и стоящіе на низкой степени культуры, побѣждали народы нравственно-развращенные, хотя и стоящіе на высокой степени культуры. Не заходя въ глубь вѣковъ, то, что дѣлается на нашихъ глазахъ, достаточно подтверждаетъ сказанное. Вотъ картина современной Франціи, позитивной Франціи, нарисованная ея соотечественникомъ, которая достаточно объясняетъ побѣду нѣмцевъ. „Франція въ настоящее время глубоко матеріалистична... Поговорите съ теперешнимъ крестьяниномъ или соціалистомъ изъ интернаціонала о Франціи о ея прошломъ, о ея геніи, — онъ не пойметъ такого языка. Военная честь, съ этой узкой точки зрѣнія, кажется безуміемъ; интересъ къ великому, къ славѣ ума — химерой; деньги, издерживаемыя для искусства и знанія, пропащими деньгами, безумно издержанными, вынутыми беззаконно изъ кармановъ тѣхъ людей, которые сколь возможно мало заботятся объ искусствѣ и знаніи [1]). Такова глубина паденія народа, достигшаго высокой степени цивилизаціи. Здѣсь объясненіе стотысячныхъ армій, взятыхъ въ плѣнъ. Когда народъ пересталъ что-либо любить, кромѣ своего собственнаго

---

[1]) Renan, „La réforme intellectuelle et morale“, 1871 г. стр. 18.

матеріальнаго существованія, то онъ, конечно, будетъ уничтоженъ народомъ, который не потерялъ еще любви къ высшимъ началамъ, управляющимъ человѣческой жизнью. „Человѣкъ, не боящійся смерти, говоритъ Байронъ, заставитъ себѣ подчиниться тѣхъ, кто ея боится". Гдѣ же причина этого паденія? Исторія и современная французская дѣйствительность указываютъ намъ, что эта причина заключается въ господствѣ надъ умами матеріалистической или позитивной философіи. Какъ скоро народы переставали вѣрить въ господство въ мірѣ божественнаго начала, они неизмѣнно падали. Позитивизмъ Конта есть не признакъ близкаго возрожденія, а близкаго паденія Франціи; онъ есть лишь завершеніе цѣлаго ряда системъ, родственныхъ Конту. Гельвецій, Гольбахъ, Кондильякъ, Ламетри есть прямые прародители системы Конта. Различныя соціалистическія системы, какъ Сен-Симона, Базара, Анфантена, Фурье есть только варіаціи одной главной темы развитія французской мысли отъ Гельвеція до Конта. Эта тема — освободить порабощенную духомъ (предразсудками) плоть и дать ей полную свободу сдѣлать служебное господствующимъ. Естественный результатъ ея — современное нравственное паденіе Франціи.

Въ 5-хъ. Контъ принужденъ игнорировать христіанство, ибо оно не укладывалось въ его систему. Онъ говоритъ о монотеизмѣ, но не говоритъ о христіанствѣ, какъ будто напр. монотеизмъ магометанскій и христіанскій одно и тоже. Невозможность помѣстить христіанство въ систему заставила его дойти до такой нелѣпости, что онъ утверждаетъ, будто католическое духовенство произвело переворотъ въ обществѣ даже помимо христіанства, въ силу своего умственнаго превосходства! Но гдѣ же источникъ этого превосходства? Неужели въ грамотности и знаніи латыни, а не въ идеяхъ христіанства? Эти абсурды лучше всего свидѣтельствуютъ о слабости системы, которую нужно подпирать такими нелѣпостями.

Наконецъ, въ 6-хъ, сама система Конта есть смѣсь идеализма и матеріализма, соединенныхъ въ одно и заступающихъ одно другое. Законъ развитія ума Конта есть, очевидно, законъ логико-психологическій. Умъ, по Конту, чрезъ обобщеніе перехо-

дитъ отъ всебожія къ многобожію и отъ многобожія къ единобожію. Спрашивается: это обобщеніе есть ли дѣло самодѣятельности ума или есть слѣдствіе измѣняющагося качественно мозгового вещества? Если вѣрно послѣднее, то тогда требуется доказать, что мозгъ человѣка измѣняется вмѣстѣ съ системами его мышленія. Нужно доказать, что мозговое вещество у позитивиста иное, чѣмъ у метафизика или деиста, или что въ человѣкѣ, съ момента убѣжденія его въ истинности позитивизма, измѣняется самая сущность его мозга. Если же это не доказано, то тогда рушится единственное основаніе системы, ибо единобожіе, какъ система религіозная или метафизическая, справедливо можетъ быть разсматриваемо какъ нормальное состояніе ума, такъ какъ всѣ народы естественно приходили къ этому убѣжденію.

Обратимся теперь къ позитивному состоянію человѣчества, изложенному Контомъ въ его „Позитивной Политикѣ", а отчасти и въ 6 томѣ „Cours'a". Контъ даетъ аргументированный идеалъ того государственнаго устройства, къ которому человѣчество теперь необходимо пришло, по его мнѣнію.

„Позитивизмъ, говоритъ Контъ, воздвигаетъ фундаментальную догму, одновременно философскую и политическую, а именно — постоянное преобладаніе сердца надъ умомъ. Умъ назначенъ не царствовать, но служить; когда онъ стремится къ господству, онъ поступаетъ на службу личности, вмѣсто того чтобы помогать развитью общественности" [1]). „Мѣрою подчиненія ума сердцу опредѣляется прогрессъ. Умъ вообще не долженъ разсматривать другихъ вопросовъ, кромѣ вопросовъ возникающихъ въ сердцѣ, для справедливаго и окончательнаго удовлетворенія нашихъ различныхъ нуждъ" [2]). Позитивизмъ стремится регулировать дѣятельность трехъ элементовъ: созерцательнаго, чувствительнаго и дѣятельнаго, ставя основой элементъ чувствительный. „На эту основную догму позитивизма, говоритъ Контъ, не должно смотрѣть, какъ на непосредствен-

---

[1]) „Système de politique positive", изд. 1851 г., т. I, стр. 16, 17.
[2]) Ib., стр. 9.

ный продуктъ воображенія, но какъ на результатъ постепеннаго развитія дѣятельности человѣческаго ума, начавшійся съ его первыми упражненіями". Не способные что-либо создавать, мы можемъ лишь измѣнять въ нашу пользу порядокъ вещей, въ своихъ существенныхъ основаніяхъ стоящій выше нашего вліянія. Но не должно думать, прибавляетъ въ другомъ мѣстѣ Контъ, что этотъ порядокъ безупречено хорошъ, ибо можно указать различныя несовершенства даже въ теченіи небесныхъ тѣлъ, чтобы навсегда предохранить себя отъ всякаго тупого изумленія [1]). (Этого обѣщанія —указать на несовершенство міроздания—Контъ не исполняетъ).

Новая позитивная организація государственной жизни должна обнимать слѣдующіе народы, раздѣленные на двѣ группы. Въ первой группѣ принадлежатъ германцы съ ихъ развѣтленіями, англичане, американцы и французы (французы служатъ связующимъ цементомъ этой группы). Къ второй группѣ относятся испанцы, италіанцы и португальцы (къ этой же группѣ, какъ переходныя звенья, принадлежатъ греки и поляки [2]). Изъ всѣхъ этихъ элементовъ должна состоять народная масса общаго федеральнаго государства, имѣющаго свою центральную власть и особыя народныя власти. Центральная власть будетъ состоять изъ трехъ народныхъ правителей, которые соединятъ въ себѣ всѣ аттрибуты власти короля и министровъ. Подлѣ этихъ трехъ лицъ будетъ находиться комитетъ подъ названіемъ: „западно-позитивнаго комитета", состоящаго изъ 8 французовъ, 7 англичанъ, 6 нѣмцевъ, 5 италіанцевъ, 4 испанцевъ и по 1 пруссаку, датчанину, шведу, бельгійцу, австрійцу. Къ этимъ мужскимъ членамъ комитета присоединятся 6 дамъ, изъ коихъ двѣ француженки [3]). Въ рукахъ этого комитета и подчиненныхъ ему органовъ находится лишь свѣтская власть надъ практической дѣятельностью людей. Для руководства ума и сердца образуется

---

[1]) Ib., т. I, стр. 30.

[2]) Ib., т. I, стр. 84.

[3]) Ib., т. I, стр. 384-385.

особая, независимая отъ комитета, духовная власть. Контъ, точно также какъ и Платонъ, думаетъ, что новая государственная организація должна основываться на особомъ воспитаніи умственномъ и нравственномъ, коего начала будутъ строго опредѣлены. Это воспитаніе не ограничивается школой; напротивъ, духовное начальство должно имѣть постоянную и неограниченную власть надъ умомъ и сердцемъ всѣхъ граждань. „Міръ, говоритъ Контъ, долженъ былъ изучаемъ не для него самого, но для человѣка или, лучше, для человѣчества; всякая другая цѣль—столь же нераціональна сколько и безнравственна“ [1]). Дисциплинаруемый истиннымъ чувствомъ, новый разумъ будетъ мудро регулировать безконечное любопытство, теряющее въ тщательныхъ изысканіяхъ слабыя умственныя силы, нужныя для борьбы противъ недостатковъ въ организаціи естественнаго порядка [2]). Основная догма позитивизма, которая чрезъ воспитаніе должна войти въ нравы общества, далека какъ отъ современнаго атеизма, такъ и матеріализма. Современный атеизмъ, по Конту, метафизиченъ, ибо онъ старается разрѣшить тѣ же вопросы о созданіи міра, которыми занимались метафизики-богословы, тогда какъ позитивизмъ старается изгнать всѣ эти вопросы, какъ недоступные уму, вводя изученіе законовъ, вмѣсто изученія причинъ [3]).

Позитивизмъ также враждебенъ современному матеріализму, „п. ч. онъ клонится къ тому, чтобы унизить наши благородныя идеи, ставя ихъ въ уровень съ самыми грубыми“ [4]). Знаніе истиннаго, конкретное знаніе, останется навсегда для насъ закрытымъ и оно, само въ себѣ, безполезно для нашей дѣятельности. Наши теоретическія нужды удовлетворены вполнѣ системой позитивизма; дальнѣйшія изысканія становятся совершенно не нужными, а потому умственная дѣятельность въ позитивно-организованномъ государствѣ будетъ имѣть болѣе естетическій, чѣмъ научнѣй характеръ. Всякія отвлеченности, не

---

[1]) Ib., т. I, стт. 36.
[2]) Ib., т. II, стр. 41.
[3]) Ib., т. II, стр. 47.
[4]) Ib., стр. 50.

имѣющія общности; всякія отвлеченности о конкретномъ, не приносящіе прямой пользы, будутъ энергически уничтожаемы; духовное сословіе должно прилежно смотрѣть за всякимъ уклоненіемъ мысли. (позитивная инквизиція!) [1]). Чувство общественной пользы должно предохранить отъ моральной сухости, къ которой склонны всѣ теоретики. Каждый членъ государства будетъ обучаться тремъ дисциплинамъ: космологіи, біологіи и соціологіи, состоящихъ изъ различныхъ, въ нихъ содержащихся знаній. Въ дисциплину космологическую будутъ входить математика, астрономія, физика, химія, вообще законы, управляющіе дѣятельностію неорганическихъ веществъ. Въ дисциплинѣ біологической будутъ указаны законы проявленія жизни органической въ растеніяхъ и животныхъ, не касаясь самой причины жизнедѣятельности, какъ необъяснимой, ибо мы никогда не узнаемъ, почему кислородъ, водоротъ, азотъ и углеродъ способны произвести жизнь, тогда какъ хлоръ, іодъ и сѣра никогда ея не производятъ“ [2]). Наконецъ, законы развитія человѣческаго общества, или соціологія.

Обученіе и надзоръ за умственной и нравственной жизнью общества поручаются, какъ сказано выше, особому духовному сословію. „Здравое истолкаваніе правилъ нравственности и политики не можетъ исходить, какъ и обученіе всѣмъ искусствамъ, какъ только отъ лицъ, посвятившихъ себя изученію законовъ естественныхъ, на которыхъ должно покоиться всякое другое знаніе“. Эти философы, для того чтобы постоянно оставаться на точкѣ зрѣнія общности, составляющей ихъ умственную заслугу, должны воздерживаться отъ всякаго участія въ практической дѣятельности, въ особенности политической, вліяніе исторой можетъ скоро поколебать ихъ спекулятивныя способности [3]). Воспитаніе и надзоръ за умственною жизнью поручается 20-тысячамъ философовъ, изъ которыхъ каждый долженъ

---

[1]) Ib., т. I, стр. 433.
[2]) Ib., т. I, стр. 557.
[3]) Ib., т. I, стр. 149.

владѣть знаніемъ и преподавать полный курсъ наукъ позитивизма. Это необходимо для того, чтобы отвратить философовъ отъ праздныхъ спекуляцій, сосредоточивъ ихъ вниманіе на цѣломъ. Эти 20 т. философовъ постоянно перемѣняютъ мѣста пребыванія у всѣхъ народовъ, входящихъ въ составъ позитивной организаціи [1]).

Для наилучшаго развитія чувства, Контъ, въ замѣну идеи божества, уничтожаемой позитивизмомъ, какъ ни на чемъ не основанную отвлеченность, предлагаетъ установить религіозное поклоненіе человѣчеству и женщинѣ. „Человѣчество, говоритъ Контъ, совмѣщаетъ въ себѣ три существенныя черты позитивизма: субъективнаго двигателя, объективную догму и активную цѣль. Позитивисты, восклицаетъ Контъ, могутъ лучше, чѣмъ богословы, установить взглядъ на жизнь, какъ на истинный культъ, столь же глубокій, сколько и объективный [2]). Позитивное священство должно возбудить въ насъ обязанность самосовершенствованія, назначая науку на изслѣдованіе человѣчества, поэзію на воспѣваніе человѣчества, мораль на развитіе любви къ человѣчеству и политику —для служенія ему. Поклоненіе Божеству, въ сравненіи съ поклоненіемъ человѣчеству, представляется служеніемъ чему-то изолированному, непонятному. Не таково служеніе человѣчеству. „При реальности, характеризующей новое великое существо, его относительная, измѣнчивая природа позволяетъ намъ его полную оцѣнку и оно, въ особенности болѣе способно возвышать насъ, не владычествуя надъ нами. Всякій чувствуетъ въ немъ высшее, отъ котораго зависитъ во всѣхъ отношеніяхъ, причемъ его судьба постоянно подчинена коллективному саморазвитію. Но его господство не унижаетъ насъ, какъ прежнее (божественное) всемогущество, потому что всякая достойная индивидуальность признаетъ себя, въ свою очередь, необходимой для великаго организма. Онъ самъ есть высшій только въ силу добровольнаго подчиненія

---

[1]) Ib., т. I, стр. 253.
[2]) Ib., т. I, стр. 320.

и его преобладаніе есть только господство надъ другими существами. Никакой унижающій страхъ не возмущаетъ нашу любовь къ нему, внушая однако искренное почтеніе [1]). Въ честь этого божества воздвигаются храмы, устраиваются празднества, между которыми важнѣйшіе праздники „статическіе" и „динамическіе" и большой праздникъ въ честь человѣчества; кромѣ того, устанавливаются праздники въ честь умершихъ геніевъ, между которыми важнѣйшіе въ честь: Цезаря, апостола Павла, Іоанны д'Аркъ и другихъ дѣятелей цивилизаціи.

Поэты и артисты всѣхъ родовъ должны приготовлять оды и гимны для этихъ праздниковъ. Молитва къ великому существу (grande étre) будетъ состоять въ изліяніяхъ благодарности за его благодѣяніе. Кромѣ этого служенія человѣчеству, для развитія чувства или для гуманизаціи чувствъ служатъ сношенія съ женщинами, которыя въ позитивизмѣ играютъ роль возбудительницъ чувства. „Основывая, говоритъ Контъ, здравую философію на систематическомъ преобладаніи сердца, должно призвать женщинъ къ участія въ новой духовной власти" [2]). Женщины предназначаются быть посредниками между человѣкомъ и его новымъ божествомъ человѣчествомъ. „Высокія въ любви, болѣе способныя постоянно подчинять чувству умъ и дѣятельность, женщины должны быть посредниками между человѣкомъ и человѣчествомъ. Таково ихъ высокое назначеніе, какъ служительницъ религіи доказанной (la réligion demontrée). Высокое существо имъ спеціально поручаетъ свое моральное провидѣніе, выработку всеобщаго чувства среди тенденцій теоретическихъ и практическихъ, отвращающихъ насъ (мужчинъ) отъ этой цѣли". „Каждый изъ насъ долженъ быть всегда поставленъ подъ особое провидѣніе этихъ ангеловъ, отвѣтственныхъ предъ великимъ бытіемъ" [3]). Женщина, чтобы стать на высоту своего позитивнаго призванія, должна развить въ себѣ чистоту и нѣжность. „По ис-

---

[1]) Ib, т. 1 стр. 341.
[2]) Ib, т. I стр. 217.
[3]) Ib, т. II, стр. 63.

тинѣ, любовь не будетъ глубока, если она не будетъ чиста .. Но христіанство очень хорошо доказало, что чистота, доведенная до фанатизма, можетъ существовать безъ всякой нѣжности. Позитивизмъ, подчиняя чистоту нѣжности, не затрудняется поставить нѣжность выше чистоты, какъ болѣе способствующую къ усовершенствованію человѣка, развивая общественность насчетъ личности. Женщина безъ нѣжности есть соціальный уродъ" [1]). Женщины вмѣстѣ съ философами дѣлятъ заботу о нравственномъ воспитаніи общества; онѣ есть истинныя жрецы человѣчества. Мужчины должны приходить часто къ женщинамъ, дабы освѣжаться чувствомъ отъ свойственной имъ сухости. Женщины предохранятъ окончательный порядокъ отъ революцій и анархіи. Мужчины будутъ встрѣчаться съ ними въ „храмахъ человѣчества", въ клубахъ, но въ особенности въ салонахъ, гдѣ онѣ будутъ истинными царицами [2]).

Мужчины должны вступать съ женщинами въ постоянные брачные союзы, которые не разрушаются даже смертью одного изъ супруговъ, ибо оставшійся въ живыхъ долженъ посвящать остальную жизнь воспоминанію объ умершемъ [3]). Мужчины должны доставлять содержаніе женщинамъ, которыхъ дѣятельность не должна выходить изъ условій домашней жизни, кромѣ общественной дѣятельности въ салонахъ. Этимъ вліяніемъ женщинъ будетъ достигнуто подчиненіе ума сердцу. „Такимъ путемъ благожелательныя чувства могутъ, наконецъ, освободиться отъ всякаго личнаго разсчета .. Сердца, чуждыя теологическихъ страховъ и надеждъ, могутъ одни вкушать истинное благо человѣка, любовь честную и безкорыстную, въ которой находится истинное благо, котораго тщетно искали древніе философы" [4]). Человѣческія колѣни отнынѣ будутъ гнуться лишь предъ женщиной, восклицаетъ съ паѳосомъ Контъ; этотъ культъ женщинѣ будетъ болѣе спасителенъ, чѣмъ культъ божеству [5]).

---

[1]) Ib, т. I, стр. 227.
[2]) Ib, т. I, стр 232.
[3]) Ib., т. I, стр. 239.
[4]) Ib., т. I, стр. 221.
[5]) Ib., т. I, стр. 259 261.

Въ экономической и общественной организаціи общества Контъ дѣлаетъ менѣе перемѣнъ, чѣмъ въ нравственной и умственной его организаціяхъ. ,,Человѣкъ, говоритъ Контъ, не менѣе наклоненъ къ возмушенію, чѣмъ къ покорности. Для того чтобы его повиновеніе сдѣлалось опредѣленнымъ и прочнымъ, нужно чтобы въ цѣломъ его натура была достойнымъ образомъ подчинена. Если только одна существенная сторона остается изъятой изъ подчиненія, она можетъ совратить всѣ другія“ [1]). Контъ думаетъ, что созданная имъ организація охватываетъ человѣка со всѣхъ сторонъ въ такой степени, что общественному порядку не будетъ угрожать никакой опасности, ибо этой системой дано будетъ такое широкое мѣсто для эгоизма, какое необходимо для доставленія людямъ счастія.

Все населеніе его разноплеменнаго государства будетъ состоять изъ городовъ и добровольно къ нимъ примкнувшихъ селеній, а община будетъ состоять изъ отдѣльныхъ семействъ. Такъ какъ наша мозговая природа, единовременно наклонная къ чувству, дѣятельности и умозрѣнію, заставляетъ насъ нуждаться въ трехъ родахъ ассоціацій, сообразно тремъ преобладающимъ тенденціямъ, то отсюда происходятъ послѣдовательно три человѣческія общества, все менѣе и менѣе интензивныя и все болѣе и болѣе обширныя, изъ которыхъ каждый образуетъ элементъ слѣдующаго. Эти общества суть: семейство, городъ и церковь [2]). Въ каждомъ городѣ, могущемъ существовать отдѣльно, будутъ непремѣнно находиться слѣдующія власти духовная, управляющая разсужденіями; женщины, управляющія чувствами; фабриканты, управляющіе промышленностью [3]). Малый объемъ группъ, на которыя должно распадаться человѣчество, имѣеть ту цѣль, чтобы эти союзы были чисто добровольными. Связью этихъ обществъ служатъ не государства (національныя), но общая церковь. Эта новая позитивная организація

---

[1]) Ib., т. II, стр. 272.
[2]) Ib., т. II, стр. 304.
[3]) Ib., т. II, стр. 358.

людей будетъ называться соціократіей. Въ этомъ новомъ государствѣ духовные, или теоретики, также какъ и женщины должны воздерживаться отъ всякаго прямаго участія въ управленіи, которое должно принадлежать промышленникамъ. Пріобрѣтеніе богатствъ будетъ предоставлено на волю каждаго, ибо стремленіе къ богатству есть необходимое условіе прогресса". Незнаніе естественныхъ законовъ общества, говоритъ Контъ, привело коммунистовъ къ опасной тенденціи—подавлять всякую индивидуальность. Не взирая уже на то, что такимъ образомъ забывается естественная наклонность каждаго къ индивидуализму, забывается одно изъ характерныхъ чертъ коллективнаго организма, въ которомъ раздѣленіе обязанностей не менѣе необходимо, чѣмъ ихъ соучастіе другъ съ другѣ". [1]). Такія идеи противорѣчатъ естественному современному устройству промышленности, такъ способствующія ея успѣхамъ. Но эта полная экономическая свобода, по мнѣнію Конта, не приведетъ ни къ какимъ печальнымъ результатамъ, такъ какъ въ его соціократіи существуетъ раздѣленіе духовной и свѣтской власти. Духовная власть вмѣшивается въ эти отношенія и своимъ нравственнымъ авторитетомъ предупреждаетъ всѣ столкновенія. Никакая собственность не можетъ быть создаваема или передаваема волею одного собственника безъ воли общинъ. Община вмѣшивается всюду, подчиняя частные интересы публичнымъ [2]) „Въ каждомъ нормальномъ состояніи человѣчества всякій гражданинъ исполняетъ извѣстныя общественныя обязанности (attribution), болѣе или менѣе опредѣленныя; въ этихъ обязанностяхъ заключается разумъ и права каждаго (pretention). Этотъ принципъ распространяется и на собственниковъ, въ которыхъ позитивизмъ видитъ общественныхъ должностныхъ лицъ, имѣющихъ цѣлью управленіе капиталами, въ силу которыхъ всякое поколѣніе приготовляетъ трудъ послѣдующему [3]). Каждый собствен-

---

[1]) Ib., т. I, стр. 158, т. II, стр. 404.
[2]) Ib., т. I, стр. 155.
[3]) Ib., т. I, стр. 156.

никъ имѣетъ право передать собственность кому-угодно; духовный классъ наблюдаетъ только, чтобы она не была передана недостойнымъ, хотя бы это были даже дѣти собственника [1]). Этотъ же духовный классъ вмѣшивается въ отношенія собственника и его работниковъ, опредѣляя размѣръ заработной платы [2]). Такъ какъ духовные не имѣютъ политической власти, то способъ ихъ вмѣшательства является въ видѣ духовныхъ наказаній, какъ-то: публичнаго порицанія, исключенія изъ общества. Духовное сословіе производитъ классификацію всѣхъ по ихъ способностямъ, опредѣляя однихъ къ области теоретической дѣятельности, другихъ—къ практической и регулируя вообще всякую соціальную дѣятельность [3]).

Опредѣливъ такимъ образомъ устройство общества въ цѣломъ и подробностяхъ, въ его основахъ и формахъ, Контъ вполнѣ увѣренъ, что счастіе людей вполнѣ имъ обезпечено. Онъ думаетъ, что при такомъ устройствѣ въ нѣсколько поколѣній люди будутъ способны улучшить организацію мозга, по произволу уменьшая или увеличивая органы аффектовъ. Трудъ сдѣлается игрой, частые праздники будутъ способствовать сближенію людей, сама наука сдѣлается веселой (gaie science) [4]). Чтобы избавиться отъ теологическихъ призраковъ, рекомендуется мечтать, что внѣ нашей солнечной системы все находится въ полномъ безпорядкѣ [5]).

Ничто въ такой мѣрѣ не обнаруживаетъ ясно слабыя стороны позитивной доктрины, какъ „Позитивная Политика". Напрасно послѣдователи Конта, какъ напримѣръ Литтре, принимая принципы системы, въ то же время отказываются отъ ихъ слѣдствій, выведенныхъ Контомъ въ его „Позитивной Политикѣ". Контъ былъ послѣдовательнѣе и искреннѣе своихъ учениковъ, разви-

---

[1]) Ib., т. II, стр. 407.
[2]) Ib., т. II, стр. 409.
[3]) Ib., т. II, стр. 330.
[4]) Ib., т. II, стр. 140-145.
[5]) Ib., т. II, стр. 31.

вая свои принципы до ихъ естественныхъ логическихъ слѣдствій. Какъ на опроверженіе „Политики" Литтре указываетъ на то, что при ея чтеніи „ничто не дѣйствовало непреодолимо на его умъ, вынуждая невольно согласіе, подобно тому, какъ на его дѣйствовали основные принципы позитивизма" [1]). Одна изъ самыхъ обыкновенныхъ слабостей нашего ума состоитъ въ томъ, что мы часто соглашаемся съ началами, не предвидя слѣдствій, къ которымъ они приводятъ, и только увидѣвъ ихъ логическіе результаты, возвращаемся къ положеніямъ основнымъ, которыя при болѣе внимательномъ разсмотрѣніи оказываются ошибочными.

Позитивизмъ основывается на двухъ положеніяхъ: во-первыхъ, что умъ есть ничто иное, какъ свойство мозга (всякое предположеніе о существованіи особой субстанціи, души, позитивизмъ отвергаетъ, какъ теологизмъ или метафизику); во-вторыхъ, что нравственность есть ничто иное, какъ аффективная дѣятельность того же мозга. Эти два положенія, какъ позитивистъ, необходимо принимаетъ и Литтре. Если же эти основныя положенія приняты, то должно принять и всѣ основныя положенія „Позитивной Политики", хотя это, конечно, не обязываетъ согласоваться съ ней во всѣхъ подробностяхъ. Если мы примемъ основныя положенія, то должны признаться, что основанная на нихъ система „Политики" удивительно придумана, и было бы трудно, съ позитивной точки зрѣнія, построить что-либо лучшее на этихъ основаніяхъ.

Наблюденія надъ дѣйствительной жизнью общества въ настоящемъ и прошломъ привели Конта къ справедливому убѣжденію, что одинъ изъ его главнѣйшихъ пороковъ состоитъ въ преобладаніи эгоистическихъ побужденій надъ тѣми, которыя, съ точки зрѣнія идеализма, носятъ названіе нравственныхъ. Системы, признающія существованіе особой субстанціи, души, съ принадлежащими ей свойствами, именно невольной подчиненностью идеямъ, которыя въ ней находятся или необходимо возникаютъ, по прирожденному ей свойству, идеямъ, которыя

---

1) „Auguste Compte et la philosophie positive", изд. 1863 г. стр. 528.

не имѣютъ внѣ души никакой реальности, какъ, напримѣръ, право, добро, справедливость, естественно находятъ, что улучшеніе общественнаго порядка зависитъ отъ углубленія человѣка въ существенное содержаніе этихъ идей и въ возможности такъ организовать государство, чтобы они нашли въ немъ дѣйствительное приложеніе. Но для Конта, не признающаго души, естественно не существуетъ этого средства; для него не существуетъ и этихъ идей, потому что въ природѣ имъ нѣтъ ничего соотвѣтствующаго. „Слово право, говоритъ Контъ, должно быть удалено изъ истиннаго политическаго языка, какъ и слово причина изъ языка философскаго. Изъ этихъ двухъ понятій теологико-метафизическихъ одно отнынѣ безнравственно и анархично (право), другое—нераціонально и софистично“ [1]). Подъ словомъ „добро“, говоритъ Контъ въ другомъ мѣстѣ, мы понимаемъ предметъ полезный для нашихъ нуждъ. Очевидно, что всѣ нравственныя идеи для Конта есть лишь остатки теологико-метафизическаго міросозерцанія. Для Конта нравственность есть ничто иное, какъ проявленіе аффективной (впечатлительной) стороны мозга. Смотря на вопросъ съ этой точки зрѣнія, будетъ вполнѣ логично предложеніе Конта развивать нравственность посредствомъ такихъ мѣръ, которыя развиваютъ мозговые аффекты. Онъ справедливо предполагаетъ, что эти аффекты могутъ развивать женщины, какъ существа находящіяся по преимуществу подъ вліяніемъ аффектовъ; слѣдовательно, съ его точки зрѣнія, это вполнѣ разумно. Онъ предполагаетъ, что люди, занимающіеся теоретически общественными вопросами, будутъ болѣе склонны къ такимъ аффектамъ, чѣмъ люди практическіе, и, слѣдовательно, въ видахъ развитія аффектовъ въ людяхъ практическихъ, весьма полезно подчинить ихъ руководству теоретиковъ, составляющихъ особое духовное сословіе. Контъ старается устранить вліяніе ума (дѣятельной силы мозга), ибо онъ справедливо предполагаетъ, что вліяніе ума можетъ причинять лишь вредъ для свободнаго дѣйствія аффекта,

---

[1]) „Politique positive“, т. I, стр. 361.

ибо умъ, воспитанный на позитивизмѣ, то-есть на отрицаніи добра, права и справедливости, какъ нелѣпыхъ метафизическихъ понятій, естественно долженъ дѣлать человѣка черствымъ, сухимъ, эгоистичнымъ. Контъ, наконецъ, создаетъ позитивную религію человѣчества, и это, съ его точки зрѣнія, геніальное изобрѣтеніе, ибо если нѣтъ Бога, то только идея человѣчества можетъ внушать намъ нѣкоторыя понятія обязанности, такъ какъ индивиды, очевидно, лучшіе свои дары, какъ нравственные, такъ и матеріальные, получаютъ съ помощью другихъ себѣ подобныхъ. Возраженіе Литтре, что до тѣхъ поръ, пока не будетъ доказано опытомъ, какая часть мозга какія функціи отправляетъ, нельзя строить системы [1]), ничего не опровергаетъ, если Литтре согласенъ съ принципомъ, что разумъ вообще есть свойство мозга. Оно опровергало бы только одно, а именно: если бы Контъ придумалъ какіе-нибудь медикаменты для развитія ума и аффекта (что, съ его точки зрѣнія, вполнѣ логично), то тогда Литтре могъ бы сказать, что это преждевременно до узнанія, какая часть мозга какія отправляетъ функціи. Литтре совершенно не послѣдователенъ, протестуя противъ идеи Конта о подчиненіи ума сердцу, или интеллигенціи — аффекту, предполагая, что достаточно сказать, чтобъ умъ всегда стремился къ добру и благу, забывая, что оба эти понятія метафизико-богословскія [2]). Онъ напрасно предполагаетъ, что разумъ убѣждаетъ насъ въ необходимости подчиняться нравственности, ибо разумъ позитивизма этого сказать не можетъ.

И такъ, принявъ основы Конта, нельзя не согласиться, что онъ сдѣлалъ возможное, чтобы основать на нихъ практически осуществимую систему. Другое дѣло, если мы спросимъ себя: насколько его система, со всѣми ея опорами, была бы способна создать и поддерживать общество нравственно-разумныхъ существъ? Во-первыхъ, нужно сказать, что контовская соціократія есть одна изъ самыхъ деспотическихъ формъ государствен-

---

[1]) Auguste Compte. Chap. III, стр. 538.

[2]) Ib., стр. 554.

наго устройства, далеко превосходя по деспотизму всѣ до сихъ поръ существовавшія когда-либо деспотіи. Она вся опирается на воспитаніи, цензурѣ и инквизиціи, посредствомъ которыхъ мысль будетъ навсегда сжата въ тѣ формы, которыя даетъ ей Контъ, какъ единственно-истинныя. Но здѣсь-то именно начинаетъ обнаруживаться ясно ложность системы, что можетъ подтвердить психологическій опытъ, доступный для каждаго. Убѣжденія есть актъ не произвольный; его нельзя вынудить воспитаніемъ, что доказывается множествомъ примѣровъ; самая строгая цензура едва-ли въ состояніи остановить естественное движеніе идей. Мысль Конта объ „общей реформѣ воззрѣній и чувствъ“ [1]) есть одна изъ колоссальныхъ нелѣпостей, вытекшихъ изъ позитивизма, ибо умъ не создается и не измѣняется въ существѣ, и мы не можемъ на него воздѣйствовать. Нѣтъ средствъ ограничить духовную свободу и выдрессировать чрезъ воспитаніе такимъ образомъ умъ, чтобы уничтожить въ немъ возможность произвольнаго зарожденія понятій, не согласныхъ съ системой, если бы было возможно первоначальнымъ воспитаніемъ довести до согласія съ системой въ извѣстныхъ отношеніяхъ. Наконецъ, нѣтъ никакой возможности воспитать такимъ образомъ человѣка, чтобы онъ въ умственномъ отношеніи оставался позитивистомъ, то-есть отрицалъ идею добра, права и справедливости, и въ то же время оставался бы нравственнымъ для общей пользы. Человѣкъ есть существо цѣлостное. Духъ постоянно стремится къ гармоніи всѣхъ идей, въ немъ образующихся. Характеръ лица образуется воздѣйствіемъ идей, наклонностей, побужденій, страстей, вытекающихъ изъ чувственной природы человѣка и развивающихся подъ духовнымъ контролемъ идей. Если мы отбросимъ идеи, какъ ложь, какъ заблужденіе ума, то наши страсти теряютъ всякій принципъ, который могъ бы ихъ регулировать. Религія, молитва, любовь, благожеланіе—все это имѣетъ дѣйствительную силу надъ нами, пока мы вѣруемъ, что въ насъ живетъ начало высшее, божественное, что вообще существуетъ премудрый и всеблагій Богъ.

---

[1]) „Cours de la philosophie positive“, т. VI, стр. 529.

Но какъ скоро мы станемъ смотрѣть на себя, какъ на оторвавшійся кусокъ окружающей насъ природы, то всѣ эти вышеуказанныя начала и понятія становятся для насъ наглой ложью; подчиняться имъ—недостойной и не нужной комедіей, въ которой мы въ то же время и актеры, и зрители, апплодирующіе хорошему исполненію роли. Душа имѣетъ свою природу, которую мы не властны передѣлывать. Ничто, напримѣръ, не можетъ быть болѣе нелѣпымъ, какъ совѣтъ Конта—отдѣлаться отъ теологизма (отъ идеи Бога), мечтая о безпорядкѣ, существующемъ будто бы за предѣлами солнечной системы. Психологическій источникъ этого рецепта, очевидно, указываетъ на нравственную борьбу, происходившую въ самомъ Контѣ,—борьбу, которая, по свидѣтельству Литтре, не переставала его тревожить въ послѣдніе годы его жизни, именно—борьбу съ невѣріемъ въ собственную систему, теологическій недугъ, выражаясь словами Конта. Этотъ примѣръ изъ жизни Конта лучше всего доказываетъ, что душа не подлежитъ произволу нашихъ желаній, имѣя собственную природу. Предположеніе Конта—отвергнуть вопросъ о первоначальныхъ причинахъ, какъ не нужный, должно отнести къ этому же рецепту противъ теологизма, ибо онъ также направляется противъ природы души, какъ будто въ нашей волѣ отказаться отъ того или другого свойства нашего духа, ища заранѣе убѣдительности въ извѣстной доктринѣ.

Еще страннѣе предположить, что этому злу могъ бы помочь особый духовный классъ, который своимъ авторитетомъ могъ бы сдерживать дурныя страсти общества. Но кто можетъ увѣрить насъ, что этотъ классъ самъ не сдѣлался бы самымъ развращеннымъ, какъ всегда развращаются духовные, когда они перестаютъ вѣрить въ свою доктрину? Здѣсь развращенность еще возможнѣе, ибо нравственность отрицается въ принципѣ.

Если же мы обратимся къ разсмотрѣнію истинной сущности самой теоріи, то, мнѣ кажется, вся доказательность ея держится на предположеніи, что такъ какъ умъ человѣка и человѣчества долженъ постепенно идти отъ ложнаго къ истинному, отъ теологизма и идеализма къ реализму, то слѣдовательно истина заключается въ послѣднемъ. Въ этомъ, и только въ этомъ,

заключается обманчивая доказательность контизма, ибо онъ отправляется отъ положенія имъ предрѣшеннаго, именно о тождествѣ души съ мозгомъ или о несуществованіи особаго духовнаго элемента, тогда какъ это предположеніе совсѣмъ не доказано. Контъ, въ сущности, идетъ тѣмъ же путемъ, какъ и идеалисты, только избралъ въ основаніе другое положеніе, котораго вѣрность еще менѣе доступна доказательству, чѣмъ основное положеніе идеализма. Правда, въ пользу системы Конта можно было бы сказать, что она построена на индуктивномъ методѣ, имѣющемъ *болѣе* доказательной силы, болѣе убѣждающемъ сознаніе, *слѣдовательно*—болѣе истинномъ. Все это было бы до извѣстной степени справедливо, если бы было доказано, что этимъ путемъ можно дойти до раскрытія того, что мы называемъ душой, или объясненія того, что называется жизнью. Но Контъ самъ прямо отказывается отъ объясненія явленія жизненности; онъ смѣлѣе поступаетъ съ вопросомъ о душѣ и предлагаетъ свою систему мозговыхъ функцій. Но дѣло въ томъ, что эта система не основана ни на малѣйшихъ опытныхъ данныхъ, есть a prior'ное измышленіе Конта для отвѣта на вопросъ, который, конечно, чтобы быть убѣдительнымъ, требуетъ только опытнаго доказательства. Слѣдовательно, и въ вопросѣ о методѣ система требуетъ вѣры, что этимъ путемъ будетъ открыто сокровенное, или снова даетъ рецептъ, что объ этомъ не слѣдуетъ думать. Словомъ, Контъ столь же слабъ въ выводахъ, какъ слабъ въ доказательствѣ своихъ основоположеній.

Такимъ образомъ, единственное доказательство системы есть вышеприведенныя основоположенія Конта, что всякое развитіе идетъ отъ теологизма къ позитивизму; но и это доказательство шатко. Въ исторіи человѣчества періоды его развитія вовсе не слѣдуютъ системѣ Конта. Контъ преднамѣренно и смѣло опускаетъ неблагопріятные для системы факты, хотя исторія ихъ даетъ столько, что опускать ихъ нѣтъ ни малѣйшей возможности. Такъ, безъ всякаго сомнѣнія, наиболѣе близкое государство изъ всѣхъ государствъ къ позитивному государству Конта есть древнѣйшее государство—Китай. Сходство между Китаемъ и позитивнымъ государствомъ Конта поразительно

Во-первыхъ, въ Китаѣ нѣтъ господствующей церкви, а есть лишь закономъ опредѣленная мораль, заключающаяся въ шести основныхъ книгахъ Китая. Контъ, какъ мы видѣли выше, тоже отвергаетъ религію и установляетъ государственную мораль. Вся разница между обѣими системами въ пользу Китая, ибо китайская мораль все-таки основывается на разумѣ, а контовская— только на вліяніи духовенства и женщинъ. Во-вторыхъ, въ Китаѣ систематически преслѣдуются всѣ другія доктрины, отступающія отъ господствующей, то-есть тамъ введено проектируемое Контомъ „управленіе умами" не только во время воспитанія, но и въ теченіе всей жизни. Въ третьихъ, семейство организовано въ Китаѣ на тѣхъ же началахъ, которыя предлагаетъ и Контъ, то-есть на неограниченной власти отца. Въ четвертыхъ, въ Китаѣ существуетъ апотеозъ великихъ людей, апотеозъ, который предлагаетъ ввести Контъ въ своемъ государствѣ. Въ пятыхъ, умственное достоинство и образованіе опредѣляютъ въ Китаѣ положеніе лица въ обществѣ, сами опредѣляясь по экзаменамъ, состоящимъ въ упражненіи на одну изъ темъ, находящихся въ шести основныхъ книгахъ Китая. Это также весьма сходно съ проектомъ Конта, по которому духовные философы будутъ опредѣлять положеніе лица въ Контовомъ государствѣ, на основаніи знанія курса его позитивной философіи. Въ шестыхъ, въ Китаѣ ученые, какъ и у Конта, играютъ роль духовенства. Такимъ образомъ, можно сказать, что еслибъ къ настоящимъ учрежденіямъ Китая были прибавлены салоны для женщинъ, уничтожено многоженство, было бы введено существовавшее въ Японіи раздѣленіе двухъ властей, то Китай былъ бы осуществившимся идеаломъ Конта. Китай есть именно то, къ чему стремится Контъ, а именно—здравый смыслъ, вполнѣ систематизированный. Организація Китая разомъ указываетъ бѣдность и безсодержательность идеала Конта, а также и то, что позитивизмъ вовсе не есть конечный результатъ долгаго процесса мысли, ибо его идеалъ осуществился уже очень давно. Метафизическія и позитивныя идеи есть вовсе не плодъ новѣйшаго времени, ибо у индусовъ за-долго до Рождества Христова существовали и метафизики, и позитивисты. Вотъ, напримѣръ,

принципы школы метафизической, приписываемые Ризи. Существуетъ одно бытіе,—это есть высочайшая душа. Внѣ ея нѣтъ ничего; все, что внѣ ея, лишь кажется существующимъ и есть не болѣе, какъ иллюзія. Энергія высочайшей души и ея раскрытіе есть сѣмя, изъ котораго произошелъ чувственный міръ. Природа есть ничто иное, какъ игра міровой души, кажущееся, которое блеститъ и изчезаетъ. Только обманъ чувствъ представляетъ людямъ безчисленные факты тамъ, гдѣ живетъ лишь одна сущность [1]). Точно также мы находимъ и у индусовъ основы позитивизма. „Индійскіе мудрецы, говоритъ Дункеръ, искали, что можно знать и какъ можно знать", то-есть стремились опредѣлить предметы доступные для знанія и средства знанія, иначе—стремились къ тому же, на чемъ основывается и Контъ [2]). По ученію Капилы, разумъ доходитъ до познанія всѣхъ доступныхъ имъ предметовъ. Эти предметы слѣдующіе: природа, или матерія, ни чѣмъ не творимая и все творящая; разумъ, происходящій изъ матеріи и производящій все остальное. Относительно методовъ познанія Капила отличаетъ три, а именно: ощущеніе, или наблюденіе, наведеніе и преданіе, но о послѣднемъ онъ упоминаетъ только для формы.

Въ числѣ предметовъ познанія Капила не упоминаетъ о Божествѣ. По ученію Капилы, ни въ мірѣ, ни внѣ міра нѣтъ причины въ собственномъ смыслѣ слова; а то, что мы называемъ причиною, есть только кажущаяся причина въ отношеніи къ дѣйствію, вслѣдъ за нею идущему; эта причина есть такое же дѣйствіе въ отношеніи къ предыдущему и т. д., до безконечности. Такимъ образомъ, все есть сцѣпленіе дѣйствій, безъ истинной и послѣдней причины [3]). Исторія греческой мысли еще менѣе укладывается въ рамки Конта. Начавшись идеями, близкими къ позитивизму, какъ идеи первыхъ философовъ, искавшихъ происхожденіе міра въ водѣ, въ воздухѣ или огнѣ, она идетъ къ идеализму Сократа и Платона, переме-

---

[1]) Dunker, „Geschichte des Alterthums", т. I, стр. 166.

[2]) Ib., стр. 72.

[3]) „Философскій Лексиконъ", т. II, стр. 817.

жаясь системами, снова недалекими, по своимъ началамъ, отъ позитивизма. Позитивныя воззрѣнія были даже распространены въ древнемъ мірѣ, какъ это видно изъ Плутарха. „По понятіямъ нѣкоторыхъ философовъ, говоритъ Плутархъ, міръ какъ-бы не хотѣлъ первоначально образоваться. Тѣла отказывались соединиться и смѣшаться, чтобы дать однообразную форму природѣ. Всѣ элементы, борясь одни съ другими, образовали страшный хаосъ до того момента, когда земля начала сама собою образоваться".

Вообще исторія можетъ представить безчисленное множество доказательствъ, что метафизическая и позитивная точки зрѣнія, индукція и дедукція, наблюденіе и умозрѣніе, существовали искони; да и странно бы было думать иначе, ибо духъ всегда былъ и есть одинъ и тотъ же. Контъ относитъ зарожденіе позитивизма къ среднимъ вѣкамъ; но это ни на чемъ не основано, такъ какъ уже египтянамъ былъ извѣстенъ солнечный годъ, а индусамъ, какъ предполагаютъ нѣкоторые санкстритологи, былъ извѣстенъ даже законъ тяготѣнія. Самый поверхностный взглядъ на исторію опровергаетъ такимъ образомъ соціологическую тезу Конта, подъ которую онъ думалъ подвести всѣ явленія. Историческіе факты, такимъ образомъ, подрываютъ въ основаніи систему, ибо если отнять отъ нея соціологическій законъ, то она теряетъ всякое основаніе.

Всѣмъ этимъ я не хочу сказать, чтобы работы Конта были совершенно безполезны для науки; я возстаю лишь противъ увѣреній Конта, что его система вноситъ новое содержаніе въ жизнь, можетъ дать новое направленіе жизни человѣчества. Ложная въ своихъ основаніяхъ, она по мѣстамъ содержитъ коечто вѣрнаго, которымъ можетъ воспользоваться наука. Такъ, напримѣръ, въ своей „Статикѣ" Контъ близко подходитъ къ понятію о существованіи особой природы государства. Такъ, безъ всякаго сомнѣнія, Контъ вѣрно понималъ, что „религія обнимаетъ все наше существованіе и исторія религіи выражаетъ собою исторію человѣчества" [1]). Онъ ошибочно предполагалъ

---

[1]) „Politique positive", т. I, стр. 36.

только, что религію можно „сочинить“ съ практическою цѣлью жизненнаго удобства, что̀ противорѣчитъ существу нашей духовной природы, стремящейся къ абсолютной истинѣ и только въ ней находящей свое успокоеніе. Столь же глубоко-вѣрно его положеніе, что „прогрессъ есть развитіе порядка“, что „порядокъ сдѣлается ретрограднымъ, если прогрессъ будетъ анархичнымъ“; что „мы ничего не можемъ создавать, а можемъ лишь измѣнять, въ видахъ нашей пользы, порядокъ, который въ своихъ основаніяхъ выше нашего вліянія“ [1]). Наша дѣятельность Творцемъ поставлена въ извѣстные предѣлы, вполнѣ необходимые для того, чтобъ мы не впали въ грубое заблужденіе, пользуясь безграничной свободой. Прогрессъ исторіи именно обусловливается тѣмъ, что общественный порядокъ, неизмѣнный въ своихъ основаніяхъ, движется вмѣстѣ съ развитіемъ духа. Глубоко-вѣрна мысль, что общественная жизнь покоится на трехъ положеніяхъ: „любовь въ принципѣ, порядокъ въ основаніи, прогрессъ въ цѣли“. Но Контъ заблуждается, что эти идеи позитивныя, а не чисто-христіанскія и взятыя прямо изъ евангелія, что̀ видно изъ вышесказаннаго (см. отдѣлъ I, гл. II). Подчиненіе разума сердцу, на которомъ строитъ свою „Политику“ Контъ, или, что одно и тоже, постройка общественнаго порядка на нравственномъ принципѣ, есть вѣрная и глубокая мысль, хотя она высказана въ извращенной формѣ Контомъ. Дѣйствительно, разумъ долженъ быть слугою нравственности, ибо только тотъ прогрессъ проченъ, который основывается на нравственномъ началѣ. „Рѣшительные опыты доказали, справедливо говоритъ Контъ, чрезвычайную непрочность всякаго порядка, основаннаго на интересѣ“. Но онъ глубоко ошибается, думая создать нравственность безъ религіи, ея естественной опоры. Утрируя христіанское начало: „люби ближняго, какъ самого себя“, требуя больше любви ближняго, чѣмъ самого себя (альтруизмъ), Контъ утѣшаетъ себя, что онъ выдумалъ нравственность болѣе строгую, чѣмъ нравственность христіан-

---

[1]) Ib., т. I, стр. 28-73; т. II, стр. 41.

ства, забывая, что вопросъ состоитъ не въ созданіи доктрины, а въ ея осуществленіи. Если въ христіанствѣ глубоко-вѣрующіе люди погрѣшали противъ болѣе мягкихъ требованій, то какая сила заставитъ людей исполнять его суровую мораль, когда они даже не будутъ вѣрить въ Бога? Контъ совершенно правъ, считая семейство первымъ учителемъ нравственности и семейную жизнь—естественнымъ звеномъ, привязывающимъ индивида къ обществу, лучшимъ средствомъ для физическаго воспитанія человѣка. Онъ совершенно правъ, требуя неразрывности брака, ибо „половой инстинктъ не можетъ сдѣлаться рычагомъ самосовершенствованія людей, какъ только подъ постоянной и суровой дисциплиной, которой необходимость подтверждаетъ жизнь многочисленныхъ народовъ, не установившихъ брака". Наконецъ, онъ правъ, требуя, чтобы мужчина содержалъ женщину, потому что этотъ принципъ согласенъ съ раздѣленіемъ труда и болѣе слабой организаціей женщинъ [1]. Контъ глубоко-вѣрно понялъ, что институтъ собственности есть необходимое условіе прогресса и порядка, ибо „общественная польза концентраціи богатствъ дотого очевидна для всѣхъ незаблуждающихся и не жадныхъ умовъ, что въ самыя древнѣйшія эпохи многія племена добровольно давали большую собственность своимъ вождямъ". Цѣлесообразность этого института вполнѣ обнаруживается въ нашемъ промышленномъ вѣкѣ. Онъ также вполнѣ правъ, не дѣлая собственность какимъ-то абсолютнымъ началомъ и дозволяя высшей власти вмѣшиваться въ отношенія между собственниками и находящимися отъ нихъ въ зависимости работниками. Величайшій принципъ можетъ быть искаженъ въ употребленіи и приносить вредъ. Если собственность не противорѣчитъ справедливости и праву, то право и справедливость должны регулировать собственность. Наконецъ, Контъ глубоко-вѣрно понялъ, что государство есть необходимая организація народа, что „не существуетъ общества безъ правительства и правительства безъ общества". „Человѣкъ, говоритъ

[1]) „Politique positive", т. I, стр. 94-173-247-248.

Контъ, не менѣе наклоненъ къ возмущенію, какъ и къ покорности. Для того, чтобы его покорность сдѣлалась постоянной и опредѣленной, нужно, чтобы была подчинена его природа въ цѣломъ“ [1]). Но такъ какъ мы доказали, что религію, господствующую надъ умомъ, нельзя произвольно создать, то отсюда слѣдуетъ, что религія есть естественная и необходимая опора государствъ.

ГЛАВА IV.

Историко-психическая школа.

Народы есть произведеніе духовнаго, а не матеріальнаго дѣятеля.—Необъяснимость появленія народовъ съ матеріалистической точки зрѣнія.—Невозможность для матеріализма вообще объяснить проявленія духовной жизни.—Доводы Карла Конта противъ объясненія явленія народностей, какъ простого слѣдствія физическихъ дѣятелей.—Съ матеріалистической точки зрѣнія нельзя объяснить ни образованія народа, ни развитія народа, ни паденія народа.—Прогрессъ міровой исторіи необъяснимъ съ матеріалистической точки зрѣнія.—Единичная и сложная индивидуальность.—Новыя начала, внесенныя въ науку историко-психологической школой.—Неудачныя попытки, съ точки зрѣнія школы, объяснить законы соціальнаго движенія (Фольграфъ, Рёдингеръ, Глинка, Буше, Рёмеръ).—Новыя начала, внесенныя школой въ науку о государствѣ (Савиньи, Шмитгенеръ, Риль, Видманъ).

Первый вопросъ, который предстоитъ намъ рѣшить, есть вопросъ о томъ, что́ такое національность, основывается ли она на матеріальномъ или духовномъ началѣ, и если она основывается на началѣ духовномъ, то можно ли опредѣлить законы движенія этого начала, а вмѣстѣ съ нимъ и законы исторіи.

Безъ всякаго сомнѣнія, народы разнятся между собою по характеру своей умственной дѣятельности; но это различіе не уничтожаетъ человѣческаго единства вообще. Народы разнятся между собою не качествомъ своего духа, ибо духъ не имѣетъ качествъ, но лишь тѣмъ, что каждый народъ въ необъятной сферѣ духа усваиваетъ себѣ какое-либо направленіе, такъ какъ ни

---

[1]) „Politique positive“, т. II, стр. 267-272.

одинъ народъ не можетъ выразить цѣлостно все содержаніе духа. Разнообразіе народовъ не уничтожаетъ единства духа, ибо, какъ мы видѣли прежде, основы всѣхъ цивилизацій покоятся на идеяхъ, т. е. такихъ началахъ, которыя общи всѣмъ людямъ, какъ и всѣмъ народамъ.

Повидимому, такому основоположенію противорѣчитъ множество фактовъ въ окружающей насъ дѣйствительности: индивиды, народы, племена, расы, которыхъ индивидуальное такъ рѣзко бросается въ глаза, такъ что мы готовы признать качественное различіе народовъ. Мы готовы забыть за индивидуальнымъ единое общее; готовы признать, что эти особенности матеріальнаго происхожденія. Но если бы мы приняли такую гипотезу, то-есть, если бы мы признали, что народы потому разнятся между собою въ своей духовной дѣятельности, что они различны между собою въ матеріальной организаціи, то принятію такого основоположенія должно бы предшествовать доказательство, что наша душа вообще матеріальна. Но матеріалистическая гипотеза есть самая слабая для рѣшенія психическихъ вопросовъ. Матеріализмъ не въ состояніи объяснить ни сознанія, ни самосознанія. Каждый актъ сознанія, какъ извѣстно каждому, есть актъ, посредствомъ котораго душа сама себя, какъ субъектъ, противополагаетъ всякому объекту. Можно ли предполагать, если бы душа была матеріальна, что она могла бы себя противополагать всему другому, ибо начало однородное не можетъ себя противопоставлять. Единство самосознанія указываетъ, что душа едина, сама въ себѣ центръ силы, ибо еслибъ она не была едина, то не возможно было бы единство сознанія. Матеріализмъ уничтожаетъ самую возможность мышленія, ибо устраняетъ единственную его цѣль—достиженіе истины. „Принявши матеріалистическое основоположеніе, справедливо говоритъ Ульрицы, мы должны отказаться отъ убѣжденія, что мы можемъ о чемъ-либо имѣть вѣрное сужденіе, ибо всякое сужденіе тогда сдѣлается ни чѣмъ инымъ, какъ выраженіемъ случайныхъ комбинацій мозгового вещества“. Единственнымъ выходомъ изъ этого лабиринта могло бы служить понятіе „нормальнаго мозга“; но такое предположеніе было бы нелѣпымъ, ибо въ природѣ нормально все,

что является. Предположеніе, что въ природѣ есть нормальное и анормальное, ведетъ необходимо за собой предположеніе, что есть существо, нормы опредѣляющее, а такое уже предположеніе разрушаетъ значеніе всѣхъ предшествовавшихъ аргументовъ [1]). Самъ по себѣ, какъ гипотеза, объясняющая явленія міра, матеріализмъ крайне-теменъ. Чтò такое матерія?— На это не можетъ отвѣтить ни одинъ матеріалистъ, говоритъ Рибо, ибо если онъ скажетъ, что матерія есть то, что доступно ощущенію, что имѣетъ цвѣтъ, что бываетъ холоднымъ и теплымъ, жосткимъ и мягкимъ, то, что простирается въ пространствѣ, то-есть припишетъ матеріи свойство свѣта, теплоты, холода, звука, запаха, то всѣ эти качества матеріи существуютъ не въ предметахъ, а въ насъ. Огонь не есть теплота, а мы ощущаемъ теплоту, когда приближаемся къ нему, и т. д. Безъ сомнѣнія, въ предметахъ есть причина нашихъ ощущеній, но этихъ причинъ мы вовсе не знаемъ. Всѣ исчисляемыя нами свойства матеріи не существуютъ внѣ насъ. Они есть свойства нашего бытія, и когда мы ихъ приписываемъ внѣшнему міру, мы только переносимъ въ него наше собственное измѣненіе, то-есть дѣйствіе, которое тѣла производятъ на насъ [2]).

Но если мы даже и примемъ матеріалистическія основоположенія, то и тогда мы можемъ мало объяснить факты дѣйствительности. Эти основоположенія ведутъ къ предположенію, что различныя расы различно одарены отъ природы, въ силу чего онѣ находятся на различныхъ ступеняхъ цивилизаціи. Но это положеніе всего менѣе доказуемо, какъ справедливо высказываетъ Карлъ Контъ. Фактами дѣйствительности нельзя доказать, какъ справедливо утверждаетъ Карлъ Контъ, что различіе въ цивилизаціяхъ различныхъ расъ произошло отъ природы расъ, а не отъ какихъ-либо другихъ причинъ. „Для того чтобы доказать, говоритъ онъ, что интеллектуальное и матеріальное развитіе, которое наблюдается въ двухъ народахъ, происходитъ исключительно отъ различія въ расахъ, необходимо доказать,

---

[1]) Ulritci, „Gott und der Mensch“, 1865, Einleitung.
[2]) Ribot, „Spiritualisme et matérialisme“, 1873 г.

что оба народа развивались при условіяхъ равныхъ во всѣхъ отношеніяхъ, ибо если существуютъ для одного причина превосходства, которой не существовало для другого, если эти причины не относятся къ самой природѣ человѣка, то различіе расъ ничего уже не объясняетъ“ [1]). Для того чтобы доказать превосходство въ способностяхъ расъ, приводили два рода аргументовъ: 1) сравнивали нѣкоторые физическіе органы и, по предполагаемому превосходству ихъ у нѣкоторыхъ народовъ или расъ, дѣлали заключеніе, что эти народы или расы, какъ обладающіе лучшими средствами для развитія ума, должны были создать и высшую культуру; 2) отъ самаго факта достиженія одними народами высшей культуры, сравнительно съ другими, дѣлали заключеніе, что народъ, достигшій высшей культуры, заключалъ въ своей организаціи какое-либо превосходство передъ другимъ народомъ. На оба эти доказательства весьма слабы. „Кавказская раса, говоритъ Контъ, которую всѣ считаютъ самой способной къ развитію, не обладаетъ бо̀льшею способностью въ сравненіи съ другими народами ни въ органахъ зрѣнія, слуха, осязанія и обонянія“ [2]). „Согласно показаніямъ всѣхъ путешественниковъ, говоритъ Контъ, малайская раса обладаетъ наиболѣе развитымъ мозгомъ. Малайцы вообще есть раса людей высокихъ, сильныхъ, хорошо-сложеныхъ, чрезвычайно красивыхъ. Народы монгольской расы, наоборотъ, по общимъ показаніямъ, имѣютъ мозгъ наименѣе развитой, они толсты, малорослы и дурно сложены. А между тѣмъ въ вѣка наиболѣе отдаленные китайцы, японцы и другія племена монгольской расы сдѣлали огромный прогрессъ въ цивилизаціи; народы же малайской расы никогда не выходили изъ грубаго варварства. Если далѣе мы будемъ сравнивать малайцевъ съ неграми эфіопской расы, то видимое превосходство организаціи малайцевъ будетъ еще болѣе поразительнымъ; а между тѣмъ малайцы никогда не достигали той степени цивилизаціи, какой достигли

---

[1]) „Traité de législation“, т. III, стр. 383.
[2]) Ib., стр. 398.

нѣкоторыя негритянскія племена въ Центральной Африкѣ, или какой достигли мексиканцы и перуанцы (эфіопское племя) передъ приходомъ европейцовъ въ Америку“ [1]) Наоборотъ, народы различныхъ расъ, находящіеся въ одинаковыхъ условіяхъ, чаще всего находятся на одинаковой степени цивилизаціи, какъ доказываетъ многими примѣрами тотъ же Карлъ Контъ.

Такимъ образомъ, предполагая, что душа матеріальна, намъ было бы чрезвычайно трудно объяснить возможность разнообразныхъ національностей. Выше мы привели мнѣніе Конта, которое, очевидно, доказываетъ, что нѣтъ никакой прямой очевидной связи въ дѣйствительной жизни между прекрасной физической организаціей народовъ и ихъ высокой умственной культурой. Несостоятельность этого предположенія можно указать еще болѣе другимъ путемъ.

Во 1-хъ, предполагая, что душа матеріальна, нельзя объяснить, какимъ образомъ образуются народы; во 2-хъ, при томъ же предположеніи, необъяснимо, какимъ образомъ развиваются народы; въ 3-хъ, какимъ образомъ падаютъ народы; въ 4-хъ, нельзя объяснить прогресса міровой исторіи. Между тѣмъ, принимая, что душа не матеріальна, всѣ эти явленія легко объяснимы.

Предполагая, что душа матеріальна, мы никакъ не можемъ объяснить происхожденіе народовъ иначе, какъ предполагая, что народы состоятъ изъ индивидовъ, которые, по своей организаціи, чрезвычайно близки другъ къ другу, ибо, съ матеріалистической точки зрѣнія, чѣмъ эта организація различнѣе, тѣмъ самое пониманіе индивидами другъ друга, а слѣдовательно содѣйствіе индивидовъ въ общемъ развитіи становится труднымъ, почти невозможнымъ. Между тѣмъ, жизнь націй требуетъ, чтобъ индивиды были несходны, а различны, такъ какъ только различные индивиды, различныя индивидуальности могутъ подвигать цивилизацію. Цивилизація всякаго народа есть ничто иное, какъ сумма индивидуальностей, сдѣлавшаяся общимъ достояніемъ. Въ каждомъ народѣ всѣ его члены раздѣляются на два разряда:

---

[1]) Ib., стр. 414-16.

одни—это интеллектуальные производители, вкладами дѣятельности которыхъ живетъ нація, другіе—посвящая себя практической дѣятельности, въ умственной сферѣ довольствуются лишь воспринятіемъ труда интеллектуальныхъ производителей. Интеллектуальными производителями могутъ быть названы лишь тѣ, которые лишь вносятъ въ общую національную сокровищницу свою оригинальную индивидуальность. Чѣмъ больше интеллектуальныхъ дѣятелей и чѣмъ больше оригинальность каждаго изъ нихъ, тѣмъ глубже и разностороннѣе національная цивилизація. Два интеллектуальные дѣятеля, которыхъ мышленіе почти тождественно, представляютъ какъ-бы одного умственнаго дѣятеля. Тоже, но съ еще бо́льшей основательностью, можно сказать о множествѣ интеллектуальныхъ дѣятелей, изъ которыхъ каждый въ себѣ не имѣетъ ничего оригинальнаго. Можно сказать прямо, что цивилизація народа, которая перестаетъ давать оригинальныхъ дѣятелей, клонится къ паденію. Это было замѣчено въ первый разъ Токвилемъ и развито Д. С. Миллемъ; но оба эти автора не замѣтили логическихъ слѣдствій, къ которымъ вела эта мысль. Токвиль замѣтилъ, что въ демократической Америкѣ люди мало обращаютъ вниманія на теоретическія занятія, стараясь исключительно работать практически. Это навело его на вопросъ о томъ, что́ будетъ тогда, когда теоретическая работа мало-по-малу прекратится. „Если свѣтъ знанія, говоритъ Токвиль, долженъ когда-нибудь исчезнуть, то это можетъ совершиться постепенно и само собой. По мѣрѣ того какъ люди будутъ ограничиваться лишь приложеніемъ выводовъ науки, они станутъ терять изъ виду принципы, и когда они совершенно забудутъ принципы, то они потеряютъ и тотъ путь, который привелъ къ открытію принциповъ. Тогда они не въ состояніи будутъ уже создавать новые принципы и станутъ употреблять существующіе безъ ихъ пониманія, ибо безъ научнаго знанія они не удобопонятны. Когда европейцы, назадъ тому три столѣтія, прибыли въ Китай, они нашли тамъ почти всѣ искусства, достигшія тамъ извѣстной степени совершенства. Они удивлялись, почему, достигши этого пункта, они не двигались далѣе; только позднѣе они открыли слѣды высокаго знанія, которое

было утрачено. Народъ сдѣлался промышленнымъ. Онъ обратилъ въ практику научныя свѣдѣнія, но самая наука для него не существовала болѣе" [1]). „Силы духа, нравственныя силы, какъ и силы тѣла, совершенствуются лишь черезъ упражненіе, говоритъ Д. С. Милль. Способности не будутъ упражняемы тогда, если каждый будетъ что-либо дѣлать, потому что и другіе тоже самое дѣлаютъ. Если каждый будетъ во что-либо вѣрить только потому, что другіе вѣрятъ; если основаніемъ мнѣнія для кого-либо не подтверждено его собственнымъ умомъ, то для этого лица принятіе чужаго мнѣнія есть не укрѣпленіе, а ослабленіе ума. Если побужденіе къ дѣянію какого-либо лица не будетъ соотвѣтствовать его характеру, то онъ, совершая дѣяніе, необходимо долженъ дѣлаться апатичнѣе и глупѣе, вмѣсто того чтобъ черезъ дѣяніе укрѣпляться умственно и дѣлаться болѣе дѣятельнымъ" [2]). „Господство общественнаго мнѣнія, говоритъ въ другомъ мѣстѣ Д. С. Милль, которое вытѣсняетъ въ настоящее время дѣятельность индивида, есть, въ сущности, господство посредственности и владычество посредственнаго. Возбужденіе ко всему умному, благородному идетъ и должно идти отъ индивида и обыкновенно идетъ отъ опредѣленныхъ индивидовъ. Если прекращается индивидуальная дѣятельность, то общество падаетъ" [3]). Такимъ образомъ, индивидуальная дѣятельность и разнообразіе индивидуальностей необходимы для развитія цивилизаціи народа. Между тѣмъ, предполагая душу матеріальной, такое разнообразіе индивидуальностей могло бы мѣшать образованію націи, не говоря уже о ея развитіи.

Паденіе націи также не можетъ быть объяснимо, если мы не предположимъ нематеріальность души. Паденіе націи не сопровождается физическимъ вымираніемъ народа. Падающія націи физически могутъ быть здоровыми націями. Слѣдовательно, онѣ падаютъ не отъ физическаго истощенія, а отъ недостатка ду-

---

[1]) „De la démocratie en Amérique", Tocqville, т. 2, стр. 59.

[2]) Милль, „Uber die Freiheit", стр. 81.

[3]) Ib., стр. 92, 95.

ховнаго содержанія. Потомки павшихъ грековъ и римлянъ еще живутъ въ лицѣ новыхъ грековъ и италіанцевъ, а національность греческая и римская давно погибла. Всего рельефнѣе примѣръ евреевъ. Ни одна нація не отличается такой плодовитостью, какъ евреи. Ихъ умственныя силы и теперь замѣчательны, но онѣ проявляются теперь лишь тогда, если они искренно присоединяются къ чужой національности, живутъ ея духовнымъ содержаніемъ, тогда какъ евреи, не желающіе соединиться съ другой національностью, не въ состояніи умственно производить ничего, какъ только новыя комментаріи къ „Талмуду", или употребляютъ свои умственныя силы для матеріальной наживы. Такимъ образомъ, причина паденія націи не можетъ быть иная, какъ только духовная. Принимая же такое объясненіе, легко понять паденіе націй. Выше мы указали, что нація состоитъ изъ людей двухъ родовъ: интеллектуальныхъ дѣятелей и практическихъ производителей. Безъ всякаго сомнѣнія, что сила націи въ ея интеллектуальныхъ производителяхъ; но, по мѣрѣ того какъ число интеллектуальныхъ производителей съуживается, въ націи естественно прекращается источникъ интеллектуальной жизни, а если прекращается этотъ источникъ, то масса общества можетъ жить лишь матеріальной жизнью.

Жизнь матеріальная — это жизнь безъ идей, безъ вѣры, безъ убѣжденія, безъ любви къ отечеству, безъ способности жертвовать ему собой; это есть жизнь эгоистическая, при которой индивидъ живетъ лишь собою и для себя. Когда нація достигаетъ этой степени, она мертва, хотя всѣ ея индивиды будутъ обладать физическою жизнью. „Человѣческая жизнь, справедливо говоритъ Ренанъ, дѣлается невозможной съ того момента, когда люди теряютъ въ себѣ способность регулировать животные элементы". „Эгоизмъ — источникъ соціализма, зависть — источникъ демократіи, говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ, могутъ создавать лишь слабыя общества". Гегель слѣдующимъ образомъ объясняетъ паденіе націй. „Народы являются, говоритъ онъ, въ реальной дѣйствительности тѣмъ, чѣмъ они были въ основахъ своего духа. Но когда народъ достигаетъ этого пункта, то дѣятельность его духа прекращается, ибо онъ осу-

ществилъ то, что онъ есть. Онъ можетъ послѣ этого дѣлать многое въ войнѣ и мирѣ, но живая, субстанціональная дѣятельность его души уже не обнаруживается. Основной высшій интересъ жизни теряется, ибо духовный интересъ существуетъ тамъ, гдѣ есть противуположность. Если ея нѣтъ, начинается дѣятельность по привычкѣ. Привычка есть способъ дѣйствія, не имѣющій себѣ противуположнаго, безсознательная дѣятельность. Дѣятельность народа еще продолжается, но лишь формальная: въ ней уже нѣтъ полноты и глубины цѣли. Начинается внѣшнее, чувственное бытіе народа, когда онъ уже не углубляется болѣе въ бытіе вещей. Такъ умираютъ народы естественной смертью или продолжаютъ безсознательное, безцѣльное, скучное существованіе"[1]).

Наконецъ, прогрессъ міровой исторіи можетъ быть понятенъ лишь тогда, если мы поймемъ всякое развитіе, какъ развитіе въ духѣ. Духъ есть сущность безграничная и безконечная въ себѣ, слѣдовательно—и развиваться въ духѣ можно безгранично и безконечно. Матерія же, напротивъ, есть всегда въ нашей мысли нѣчто опредѣленное; безконечное развитіе матеріи есть не соединимое представленіе. Если мы примемъ, что развитіе совершается въ духѣ, то прогрессъ легко объяснимъ. Всякое проявленіе духа въ существахъ единичныхъ (въ людяхъ), точно также въ индивидахъ сложныхъ, то-есть въ народахъ, есть необходимо конечное, ибо всякая индивидуальность, кромѣ божественной, необходимо конечна и ограниченна. Въ идеѣ Бога совмѣстимы понятіе существа и безграничности, ибо Богъ есть духъ единственно-существующій и вмѣстѣ совмѣщающій въ себѣ, въ возможности, все могущее существовать; Богъ есть духъ, все собою производящій и все собою одухотворяющій. Но, по той же самой причинѣ, по которой въ Богѣ соединимы понятія индивидуальнаго и безконечнаго, они не соединимы во всякихъ другихъ индивидахъ, ибо божественное не въ одномъ изъ нихъ не можетъ проявиться въ своей полнотѣ. Такимъ образомъ, всякая индиви-

---

[1]) „Philosophie der Geschichte", стр. 92.

дуальность необходимо конечна. Жизнь всякой индивидуальности есть стремленіе къ безконечности, и въ этомъ заключается для нея возможность прогресса. Сложные духовные индивиды, народы, также необходимо ограниченны. Вся исторія человѣчества доказываетъ эту ограниченность; даже можно сказать, что въ этой ограниченности заключается возможность исторіи. Если-бы какой-нибудь народъ могъ осуществить въ себѣ духовное божественное во всей его полнотѣ, то такой народъ одинъ истощилъ бы возможность умственной жизни. Всемірная исторія даетъ намъ возможность наглядно понять, что не только ни одинъ народъ не можетъ исчерпать содержаніе духа, но даже цѣлые ряды народовъ, слѣдуя одинъ за другимъ или сосуществуя одновременно, не могутъ исчерпать безконечное содержаніе духа. Прогрессъ міровой исторіи состоитъ въ томъ, что всякая народность стремится воплотить въ себѣ всеобщее, общечеловѣческое, съ помощью дѣятельности другихъ народностей, воспринимая въ себя ихъ духовное содержаніе. Но, несмотря на это стремленіе, никогда ни одна народность не можетъ сдѣлаться всеобщей, ибо никогда конечное не можетъ воплотить въ себѣ безконечное. Для поясненія этого мы можемъ привести слѣдующее сравненіе. Пусть кругъ будетъ выражать всеобщее, безконечное; вписанный въ кругъ многоугольникъ будетъ выражать народное; увеличеніе числа сторонъ круга—развитіе, прогрессъ. Всякая послѣдующая въ исторіи народность, стремясь воплотить всеобщее, увеличиваетъ, пользуясь плодами предшествующихъ народностей, стороны своего духа. Но сколько бы мы ни увеличивали сторонъ многоугольника, никогда его периметръ не сольется съ периметромъ круга; точно также, сколько бы народъ ни развивалъ сторонъ своего духа, онъ никогда не сольется съ божественнымъ духомъ.

Мы дошли, такимъ образомъ, до понятія единичныхъ и сложныхъ индивидовъ или народовъ, причемъ указали, что индивидуальное въ томъ и другомъ случаѣ духовно. Спрашивается: что-жъ такое единичная и сложная индивидуальность? Индивидуальность есть духовный организмъ, организмъ идей и понятій, соединенныхъ съ самосознаніемъ индивида или лица. Ду-

ховная жизнь каждаго индивида состоитъ въ пріобрѣтеніи понятій и развитіи идей какъ внутреннимъ образомъ, такъ и при столкновеніи съ внѣшнимъ міромъ. Какимъ образомъ это совершается, то-есть какимъ образомъ мы получаемъ новыя понятія, словомъ, какимъ образомъ духъ живетъ—это намъ совершенно неизвѣстно, ибо мы не знаемъ, что̀ такое духъ въ себѣ. Мы знаемъ только изъ самонаблюденія, что, размышляя, мы приходимъ къ новымъ понятіямъ, но какимъ образомъ это совершается—это недоступно для нашего сознанія. Но мы однако можемъ замѣтить, что каждое развитіе индивида совершается цѣлостно, то-есть каждый индивидъ стремится привести всѣ понятія, въ немъ заключенныя, въ стройное, гармоническое цѣлое. Духовная жизнь индивида находится какъ-бы въ постоянной борьбѣ съ собою, ибо, встрѣчаясь съ другими индивидами, онъ постоянно сталкивается съ понятіями, которыя не согласны съ выработанными имъ самимъ понятіями. Каждый индивидъ, такимъ образомъ, постоянно воспринимаетъ новыя понятія и въ то же время стремится сохранить въ себѣ гармонію всѣхъ понятій. Отсюда въ живомъ духовно индивидѣ постоянная работа мысли, постоянная борьба съ самимъ собою. Самый трудный вопросъ—это вопросъ о томъ, на чемъ индивидъ строитъ зданіе своего мышленія, своей индивидуальности, то-есть: есть ли индивидъ tabula rasa, безсодержательная возможность мышленія, причемъ содержаніе онъ получаетъ самостоятельной работой мысли? или, наоборотъ, всеобщій духъ въ каждомъ индивидѣ проявляется лишь извѣстнымъ образомъ, опредѣляя его будущую самодѣятельность извѣстной областью, давая извѣстную способность и опредѣляя силу самой способности? Въ пользу этого послѣдняго предположенія говоритъ намъ ежедневный опытъ, ибо мы на каждомъ шагу встрѣчаемся съ индивидами, обладающими способностью къ какому-либо отдѣльному роду дѣятельности или къ нѣсколькимъ родамъ дѣятельности, но почти не встрѣчается индивидовъ одинаково способныхъ ко всѣмъ родамъ дѣятельности. Но если духъ своимъ проявленіемъ въ индивидѣ опредѣляетъ родъ умственной дѣятельности индивида и силу этой дѣятельности, то это не значитъ, чтобы онъ опредѣлялъ и со-

держаніе этой дѣятельности. Духовное всегда проявляется въ насъ, давая намъ лишь возможность умственной дѣятельности и предоставляя ея содержаніе доставлять собственной работой. Такъ, напримѣръ, духъ даетъ однимъ по преимуществу художественныя, другимъ мыслительныя способности, но этимъ не опредѣляетъ направленія умственной или художественной дѣятельности индивидовъ. Такимъ образомъ, каждый индивидъ, будучи опредѣленъ духомъ въ родѣ и въ силѣ дѣятельности, содержаніе дѣятельности получаетъ какъ отъ самостоятельной работы мысли, такъ и отъ сообщества съ другими индивидами.

Такимъ образомъ, мы дошли до понятія единичной индивидуальности лица и объяснили способъ его духовной жизни. Но спрашивается: что такое сложная идивидуальность, народъ? въ чемъ эта сложная индивидуальность подобна единичной и въ чемъ различна?

Сложная индивидуальность, народъ, подобна единичной въ томъ отношеніи, что какъ индивидъ, такъ и народъ стремятся къ гармоническому сочетанію своихъ понятій, къ гармоническому развитію идей. Но сложный индивидъ не имѣетъ въ себѣ самомъ самосознанія. Это самосознаніе онъ достигаетъ искусственнымъ образомъ, а именно въ государствѣ. Сложный индивидъ разнится отъ единичнаго въ самомъ способѣ духовнаго существованія и развитія. Тогда какъ въ единичномъ индивидѣ духовная жизнь происходитъ въ различныхъ способностяхъ души, сосредоточиваясь въ главной способности индивида, въ сложномъ индивидѣ вкладчиками въ общую духовную жизнь являются отдѣльные индивиды. Единичные индивиды смертны; сложные индивиды, народы, безсмертны, или, по крайней мѣрѣ, могутъ быть безсмертными. Я отрицаю, что народъ имѣетъ также свою опредѣленную способность, ибо народъ есть сложный индивидъ, состоящій изъ индивидовъ различныхъ способностей, но безъ опредѣленнаго содержанія. Народъ такимъ образомъ свою духовную физіономію создаетъ самъ и можетъ ее измѣнять. Народъ, по моему мнѣнію, могъ бы жить безконечно, духовно развиваясь, еслибъ его способные къ умственной дѣятельности индивиды не ограничивали своей умственной работы, развивая

лишь духовное содержаніе, завѣщанное одними поколѣніями, другимъ поколѣніемъ, ибо народность не есть какая-либо строго опредѣленная индивидуальность. Если народы падаютъ, то-есть перестаютъ духовно развиваться, то причина этого заключается въ эгоизмѣ народовъ, въ самомнѣніи народовъ. Каждый народъ, создавая болѣе или менѣе блестящую цивилизацію, духовно замыкается, отказывается принимать какіе-либо новые элементы и самъ такимъ образомъ подготовляетъ свою духовную смерть.

Теперь мы уяснили настолько предметъ, что можемъ приступить къ опредѣленію характера дѣятельности историко-психологической школы, къ оцѣнкѣ тѣхъ новыхъ идей, которыя она внесла въ науку, а также, насколько возможно, съ точки зрѣнія принциповъ этой школы, указать законы общественнаго развитія.

Историко-психологическая школа возникла тогда, когда въ наукѣ господствовало чисто-индивидуалистическое воззрѣніе на государство, когда думали, что государство создается произволомъ индивидовъ, посредствомъ особаго общественнаго договора, причемъ содержаніе государственной дѣятельности опредѣляется также произволомъ индивидовъ. Такое узкое воззрѣніе на духовную жизнь человѣка не могло долго продолжаться. Историческіе факты скоро доказали ложность теоріи. Теорія совершенно обходила вопросъ о народности, ибо народность, съ ея точки зрѣнія, была совершенно не объяснима. Она предполагала, что общечеловѣческое осуществимо въ дѣйствительности; она стремилась осуществить единственно истинное раціональное государство. Опытъ исторіи доказалъ, что это невозможно. Французы первые, стремившіеся основать единственно раціональное государство, не успѣли ничего, а только расшатали свое государственное зданіе. Тогда-то передовые люди общества поняли неосуществимость идеала индивидуалистовъ. Тогда-то является историко-психологическая школа, которая впервые поняла, что существуютъ сложные индивиды, народности, которыхъ жизнь во многомъ сходна съ жизнью единичныхъ индивидовъ; что эти сложные индивиды составляютъ органическія тѣ-

ля, имѣющія свою особую жизненность и, можетъ быть, свои законы развитія. Дѣйствительно, этой школѣ удалось близко подойти къ признанію особой природы государства, къ выясненію того, что природа государства есть нѣчто независимое отъ воли индивидовъ. Для уясненія этого понятія очень много сдѣлали писатели этой школы вообще, а въ особенности Савиньи, Шмитгенеръ, Видманъ и Риль. Эти писатели, съ различныхъ сторонъ, подходятъ къ этому вопросу, какъ это мы увидимъ далѣе при изложеніи ихъ теоріи, и каждый изъ нихъ вноситъ что-либо новое въ пониманіе природы государства. Словомъ, писатели этой школы много способствовали тому, чтобы уяснить законы статики, выражаясь словами Конта. Но когда нѣкоторые изъ писателей этого направленія, какъ Фольграфъ, Глинка, Рёдлингеръ, Буше, пытались дать законы движенія общества, соціальную динамику, то эта попытка не привела ни къ какому осязательному результату. Это и понятно. Законы развитія духа въ немъ самомъ намъ недоступны, ибо намъ неизвѣстно, что такое духъ въ себѣ самомъ. Духъ народа, какъ и духъ индивида, раскрывается непонятнымъ образомъ для самихъ носителей его. Только тогда, когда мы доходимъ до новыхъ понятій, мы сознаемъ, что могли придти къ нимъ, даже удивляемся, отчего мы прежде не пришли къ нимъ; по моментомъ ранѣе сознанія мы не можемъ сказать, къ какимъ мы придемъ результатамъ. Никакая научная система не можетъ опредѣлить дальнѣйшаго развитія идей, ибо она всегда основывается лишь на изученіи предшествующаго развитія человѣчества. Предположить, что какой-либо системѣ можетъ удасться опредѣленіе законовъ будущаго развитія духа, совершенно невозможно, ибо это заставило бы предположить, что творцы-создатели системъ живутъ болѣе полною жизнью, чѣмъ цѣлые народы.

Обратимся теперь къ психологамъ-динамикамъ и на ихъ примѣрѣ укажемъ на несостоятельность мысли опредѣлить этимъ путемъ законы соціальнаго развитія, а затѣмъ разсмотримъ теоріи писателей этой школы, способствовавшихъ уясненію соціальной статики, или природы государства. Безъ всякаго сомнѣнія, самое глубокое и самое обработанное изъ всѣхъ произ-

веденій этого направленія есть всеобъемлющее сочиненіе Фольграфа, плодъ двадцатилѣтней работы, вышедшее въ 1864 году подъ новымъ заглавіемъ: „Staats und Rechtsphilosophie" и являвшееся сначала въ 1851, 1853 и 1854 годахъ подъ разными, весьма сложными названіями. Эти сочиненія всего яснѣе выказываютъ недостатки перваго направленія историко-психологической школы, ибо въ немъ оно достигло своихъ послѣднихъ логическихъ результатовъ, которые оставались скрытыми въ предшествовавшихъ сочиненіяхъ школы.

Основное положеніе автора, которое онъ стремится доказать въ своемъ трудѣ, состоитъ въ слѣдующемъ. „Всѣ явленія человѣческой жизни подчинены такимъ же постояннымъ законамъ, какъ и явленія матеріальной природы" [1]). Это стремленіе автора покоится на убѣжденіи, что „существуетъ только одна природа и одна жизнь, то-есть „что законы, управляющіе міромъ, одни и тѣ же какъ въ человѣкѣ, такъ и внѣ человѣка. „Жизнь міра, говоритъ онъ, до мельчайшей песчинки покоится на вѣчномъ дуализмѣ естественныхъ силъ, такъ что все, что есть, есть лишь чрезъ этотъ дуализмъ и перестаетъ быть, какъ скоро доходитъ до своего безразличія" [2]).

Вся наука, на этомъ основаніи, должна дѣлиться на два отдѣла: физику и метафизику, изъ коихъ первая должна заниматься тѣми предметами, которые мы познаемъ чрезъ наши внѣшнія чувства, послѣдняя—тѣми, которая познается внутреннимъ чувствомъ [3]). Назначеніе политической науки состоитъ въ томъ, чтобы, подобно естествознанію, указать и доказать, что какъ различіе степеней культуры народовъ есть нѣчто по природѣ необходимое, такъ и правительственныя формы каждаго народа обусловлены его психогнозіей. Только психогнозія (наука о прирожденныхъ духовно-физическихъ свойствахъ народовъ) даетъ ключъ къ уразумѣнію происхожденія государства, права, прави-

---

[1]) „Staats und Rechtsphilosophie", 1864 г., т. I, отд. I, стр. 5, введ.
[2]) Ib., стр. 3, прим. d.
[3]) Ib., стр. 4, прим. b.

тельственныхъ формъ и исторія. Всякое политическое и историческое изученіе народа не ведетъ ни къ чему, если мы не возмемъ въ руки ключа, даваемаго антропологіей и этнологіей [1]).

Въ основѣ ученія Фольграфа лежитъ пантеистическое міросозерцаніе, но своего особаго рода. Матерія, говоритъ онъ, сама по себѣ не имѣетъ никакаго существованія, но существуетъ лишь вѣчное въ ней. Все есть Богъ, чтó есть, и ничего внѣ Бога. Богъ не нашелъ прежде своего творчества вѣчную матерію, которую Онъ только устроилъ, какъ архитекторъ, по возможности, хорошо. Онъ по своей волѣ возвелъ міръ изъ небытія къ бытію. Онъ задумалъ, сказалъ, и все сдѣлалось. Матерія есть непосредственное проявленіе Бога, наполняющаго міръ; она есть напряженное время, оформленное пространство, тяжелое первосущее. Она есть эфиръ. Эфиръ есть реализація Божества, вѣчное проявленіе Его. Онъ есть первая матерія сотворенная, и все произошло изъ нея. Эфиръ есть высочайшій божественный элементъ. Божественное тѣло — первосущее. Холодъ есть же не напряженный, покоющійся эфиръ; онъ есть смерть, не бытіе. Теплота есть тоже, что и холодъ [2]). Это странное, чтобы не сказать болѣе, основное положеніе Фольграфа есть, въ сущности, чистѣйшій матеріализмъ, хотя Фольграфъ съ негодованіемъ говоритъ о матеріализмѣ. Богъ, проявляющійся въ эфирѣ и почти тождественный съ нимъ, развѣ это не матеріализмъ, потому что даже „сила“ у Бюхнера есть нѣчто болѣе духовное, чѣмъ эфиръ Фольграфа? Понятіе о матеріи, какъ о движущемся пространствѣ и напряженномъ времени, взято изъ трансцедентальнаго идеализма Шеллинга и вставлено, совершенно некстати, въ натуръ-философію Окена, послѣдователемъ которой является Фольграфъ. Матеріализація понятія, соединяемаго съ словомъ духъ, если можно такъ выразиться, есть сущность ученія Фольграфа, на которомъ построена и его политическая система.

---

[1]) Ib., стр. 6, прим. а.
[2]) Ib., стр. 22, прим. а.

Мiровой духъ, говоритъ Фольграфъ, который дѣйствуетъ „какъ нѣчто духовное въ человѣкѣ, проявляется въ природѣ подъ формою тяжести“. „Все, что есть, есть лишь проявленiе дѣйствующаго духа, и потому даже законы того, что обыкновенно называется матерiей, должны быть изучаемы какъ вѣрный указатель законовъ духа“. Духъ не есть нѣчто по природѣ отличное отъ матерiи; онъ есть ея символъ, ея языкъ. Онъ совершенно тождественъ съ душею, съ жизнью. Душа есть жизнь, энергiя жизни; она не имѣетъ особаго сѣдалища въ организмѣ, но проникаетъ его всецѣло. Она проявляется въ стремленiи существъ къ самосохраненiю, къ жизни. Хотя Фольграфъ и отличаетъ въ человѣкѣ двойную духовную дѣятельность: низшую, дѣятельность разсудка, безусловно-зависящую отъ чувственныхъ органовъ, и дѣятельность разума, лишь отчасти обусловленную ими. Но, помимо всего этого, онъ на всю духовную жизнь смотритъ лишь какъ на проявленiе космическихъ, естественныхъ силъ—электричества, магнетизма, гальванизма [1]). Вся высшая духовная жизнь есть дѣятельность мiрового духа, проявляющагося въ человѣкѣ въ формѣ моральнаго самосознанiя, чувства прекраснаго, добраго, гумманнаго, или въ формахъ чистой мысли. Мiровой духъ обнаруживается въ насъ то какъ безсознательное стремленiе къ добродѣтели, то такъ безсознательное чувство правды, красоты, вдохновенiя [2]). Но абсолютно-доброе, прекрасное и божественное человѣкъ не можетъ познать, ибо онъ заключенъ въ предѣлы своего темперамента даже на высшихъ ступеняхъ своего развитiя.

На этомъ своемъ основномъ началѣ, духѣ-матерiи, Фольграфъ строитъ свое ученiе о государствѣ, разсматривая всѣ его формы и учрежденiя, какъ выраженiе духовно-матерiальной сущности создавшаго его народа. Проявленiе духовно-матерiальнаго начала въ жизни народа онъ обозначаетъ словомъ темпераментъ, соединяя съ нимъ понятiя духовно-физической на-

---

[1]) Ib., стр. 106, 112.
[2]) Ib., стр. 132, 135.

пряженности міровой силы въ народѣ. Темпераментовъ, выражающихъ духовную сущность народовъ и людей, существуетъ четыре: флегматическій, лѣнивый, которому соотвѣтствуетъ въ высшей степени медлительный разсудокъ, тупость, глупость и духовная темнота; 2-ой, возбудительный, которому соотвѣтствуетъ разсудокъ, подобный сумеречному свѣту; въ 3-хъ, холерическій, дѣятельный, которому соотвѣтствуетъ ясный, однако не абсолютно-острый разсудокъ; въ 4-хъ, сангвиническій, которому соотвѣтствуетъ быстрый, ясный и острый разумъ, подобный, тьму разгоняющему, свѣту солнца [1]).

Соотвѣтственно темпераментамъ, вся человѣческая культура, по Фольграфу, подводится подъ четыре главныя семьи народовъ: народы флегматическаго темперамента — безкультурны; возбудительнаго имѣютъ культуру номадовъ; холерическаго достигаютъ промышленнаго развитія, и только сангвиническіе народы создаютъ истинно-гуманную цивилизацію. Кромѣ этого общаго указанія принадлежности семей народовъ къ четыремъ темпераментамъ, Фольграфъ подраздѣляетъ семейства народовъ одного темперамента на четыре класса, а каждый классъ на четыре порядка, каждый порядокъ на четыре подпорядка, кладя въ основаніе всего этого тоже количество и качество душевной энергіи народовъ, или темпераментъ.

Достоинство народа должно быть оцѣниваемо исключительно на основаніи обнаруживаемыхъ имъ нравственныхъ и духовныхъ качествъ; культура есть лишь средство удовлетворить нравственныя и духовныя потребности народа, а эти потребности состоятъ въ прямой зависимости отъ темперамента народа.

Мы приведемъ здѣсь таблицу Фольграфа, распредѣляющую народы по ступенямъ, классамъ и порядкамъ, оставляя въ сторонѣ подпорядки, чтобы не испещрять напрасно и безъ того запутанной таблицы.

---

[1]) Ib., стр. 222.

Порядокъ	1-я ступень. Безкультурные дикари.	2-я ступень. Народы полукультурные,	3-я ступень. Культурно-промышленные народы.	4-я ступень. Высоко культурные, гуманные народы.
			Первый классъ.	
1	Новогебридскіе папуасы	Монголо-самоѣды	Кафры	Пелазги
2	Новогвинейцы	Монголо-тунгусы	Нубійцы	Эолійцы
3	Борнейцы		Центр. суданцы	Дорійцы
4	Бенгало адамійцы	Монголо-американцы	Верхне-суданцы	Іонійцы
			Второй классъ.	
1	Южные ново-зеландцы	Монголы	Южно-океанійцы	Этруски
2	Восточные новозеландцы	Тунгусы	Самоѣды Перуанцы	Тостеки (древніе американцы)
3	Тасманцы	Турки	Ацтеки (древніе американцы)	Меройцы
4	Еще не найдено (?)	Берберійцы		Египтяне
			Третій классъ.	
1	Буше-готтентоты	Монголо-малайцы	Славяне	Бактрійцы (?)
2	Коранцы	Турки	Германцы	Согдьянцы (?)
3	Номаказійцы	Берберы	Кельты	Мидъ-арменцы
4	Каппо-готтентоты	Европ. турки	Латиняне	Персо-арійцы
			Четвертый классъ.	
1	Мозамбійцы	Монголы	Фриго-арменцы	Западно-индійцы
2	Нижне-гвинейцы	Тунгусы	Арменцы-семиты	Сѣверно-индійцы
3	Верхне-гвинейцы	Турки	Древніе-индокитайцы	Восточно-индійцы
4	Сенегамбійцы	Берберо аравійцы	Древніе-китайцы	Южно-индійцы

(Знаки вопроса поставлены самимъ авторомъ).

Эта таблица, по мнѣнію Фольграфа, не есть нѣчто спекулятивно-произвольное, но нѣчто самой природой установленное. Всѣ эти народы отдѣлены другъ отъ друга непроницаемой стѣной, заключающейся въ ихъ темпераментѣ. Они отличаются другъ отъ друга въ физической организаціи, физіологическихъ отправленіяхъ, моментами половой зрѣлости, продолженіемъ жизни, выраженіемъ лица. Никакой народъ извѣстной ступени не можетъ достигнуть качествъ высшей ступени; народы низшихъ ступеней могутъ лишь усвоить себѣ, въ доступной имъ мѣрѣ, культуру народовъ высшихъ ступеней и порядковъ,

но въ предѣлахъ одной ступени возможно развитіе изъ низшихъ подраздѣловъ, то-есть классовъ и порядковъ въ высшіе [1]). Даже физическое общеніе между народами различныхъ ступеней непроизводительно, потому что, по законамъ природы, при смѣшеніи индивидовъ, принадлежащихъ къ различнымъ ступенямъ, физико-духовныя свойства родителя снова проявляются въ третьемъ поколѣніи, отбрасывая примѣсь высшей расы. При смѣшеніи народовъ одной ступени, но различныхъ порядковъ, перевѣсъ остается за тѣмъ народомъ, у котораго бо́льшее количество мужчинъ [2]).

Было бы утомительно и совершенно излишне указывать и перечислять всѣ подраздѣленія порядковъ; довольно будетъ, если мы укажемъ, что славяне дѣлятся на слѣдующіе подраздѣлы: 1) славонцы, или сербы, 2) русскіе, 3) чехи, 4) поляки; германцы же на слѣдующіе: саксонцы, франки, готы и норманцы. Подъ франками Фольграфъ разумѣетъ современныхъ французовъ, причисляя ихъ къ норманской расѣ, не принимая ни сколько во вниманіе ихъ языкъ, какъ усвоенный ими отъ латинской расы, потому что свойства народа (темпераментъ) остаются тѣ же, хотя бы онъ прикрылся языкомъ выше стоящаго народа.

Какъ человѣкъ, такъ и народъ, по неизмѣнному закону природы, переживаетъ четыре періода жизни: дѣтство, юность, зрѣлый возрастъ и старость, а затѣмъ умираетъ. Физико-духовная смерть націи также необходима, какъ и смерть отдѣльнаго человѣка. Передъ смертью націи обнаруживается также, какъ передъ смертью человѣка, духовная и физическая слабость націи. Нація, какъ и люди, можетъ умирать преждевременно, задавленная болѣе сильными народами.

Читатели, безъ сомнѣнія, замѣтили, что въ своей таблицѣ Фольграфъ причисляетъ къ высоко-даровитымъ и гуманнымъ народамъ лишь древнихъ, а всѣ современные народы относитъ къ къ промышленнымъ народамъ. Основаніе этого факта кроется въ воззрѣніи Фольграфа, что все, что есть лучшаго въ культур-

---

[1]) Часть 1, отд. II, стр. 260.
[2]) Часть 1, отд. II, стр. 563.

ной жизни новыхъ народовъ есть лишь послѣдствіе древности, именно изобрѣтеніе даровитѣйшихъ индусовъ. Наша религія и философія есть лишь отголоски индусской. Только древніе гуманные народы умѣли жить для духовнаго развитія, тогда какъ новые народы живутъ для барышничества, такъ что даже наука и искусство настоящаго времени сдѣлались барышничествомъ, а не служеніемъ истинѣ. Исторія міра, съ точки зрѣнія Фольграфа, идетъ не прогрессивно, а регрессивно. Золотые годы свѣжести человѣчества имъ были прожиты въ древности, а нынѣ человѣческій родъ находится въ старости и клонится къ паденію. Что такое человѣчество нынѣ? спрашиваетъ Фольграфъ. Колоссальное поле, усѣянное руинами. Народы древняго міра составляютъ естественную аристократію человѣчества, давшую морально-духовный импульсъ всему человѣческому роду. Точно также всегда народы 4-го класса или 4-го порядка даютъ импульсъ народамъ ниже стоящимъ, образуя ихъ духовную аристократію. У каждаго народа индивиды огненнаго темперамента образуютъ духовную аристократію націи, представляя всѣхъ лицъ богато одаренныхъ какими-либо способностями [1]). Теорія абсолютной культурной усовершаемости человѣчества, прогрессъ, говоритъ Фольграфъ, есть нелѣпость, ибо существуетъ лишь относительная культурность, въ зависимости отъ темперамента. Неужели явленіе Перикла между папуасами, говоритъ Фольграфъ, зависитъ лишь отъ формальнаго обученія способнѣйшаго индивида этой націи? Такое положеніе есть спекулятивная нелѣпость, противорѣчащая ежедневному опыту. Можетъ ли кто-нибудь утверждать, восклицаетъ Фольграфъ, серьозно утверждать, что мы повели дальше то, что греки и римляне оставили недоконченнымъ, или что люди теперь сдѣлались совершеннѣе, чѣмъ они были въ древности?! Не должны ли мы сознаться, что во многихъ отношеніяхъ мы стоимъ ниже древности? Историки Востока находятъ тамъ слѣды древней мудрости, которые заставляютъ краснѣть современную философію [2]). Совершенно нелѣпо

---

[1]) Часть 1, отд. II, стр. 918.

[2]) Часть 1, отд. II, стр. 259.

утверждать, что возможны всемірная цивилизація или всемірная литература, ибо каждая нація всегда будетъ жить лишь своей литературой и культурой, тѣсно связанной съ ея конкретной сущностью, а литература и культура различныхъ націй всегда будутъ чужды одна другой, какъ языки этихъ націй [1]).

Эти основоположенія объясняютъ, почему въ таблицѣ Фольграфа всѣ настоящіе европейскіе народы отнесены лишь къ третьей ступени. Современные народы, по мнѣнію Фольграфа, есть только слабые ученики древнихъ, которые, лишь благодаря долголѣтнему штудированію древнихъ, научаются кое-какъ мыслить. Но, несмотря на всѣ ихъ труды, новые народы, не обладая самостоятельнымъ духовнымъ творчествомъ, не могутъ подняться выше пассивнаго изученія. Духовно-способнѣйшей изъ всѣхъ современныхъ народовъ Фольграфъ считаетъ германскую расу, а въ германской расѣ—норманскую ея отрасль; англосаксы наименѣе способный народъ въ семьѣ германской,—народъ, живущій лишь для комфорта, въ которомъ выразилась его духовная лѣнь; если у нихъ и были такіе поэты, какъ Шекспиръ и Байронъ, то это потомки норманновъ [2]). Выше англичанъ стоятъ французы, хотя они всегда стремились болѣе казаться, чѣмъ быть, а теперь совершенно умираютъ. Ниже германской расы стоитъ славянская, но не потому, что христіанство, высшая культура и литература дошли до нея чрезъ третьи руки, но въ силу ихъ, относительно, лѣниваго темперамента, такъ что она, несмотря на всѣ свои учебныя заведенія, навсегда останется ниже германской [3]). Почтенный Фольграфъ занимается даже вопросомъ: Россія – есть ли бронзовый или только глиняный колоссъ, и рѣшаетъ вопросъ въ пользу перваго предположенія, если только русское правительство откажется отъ системы централизаціи, костюма, снятаго съ умирающей Франціи и насильно надѣтаго на еще живое тѣло народа. Онъ предвидитъ даже воз-

---

[1]) Часть 1, отд. I, стр. 215.

[2]) Часть 1, отд. II, стр. 756.

[3]) Часть 1, отд. I, стр. 461.

можность покоренія германцевъ Россіей, утѣшая себя лишь тѣмъ, что духовно германцы всегда будутъ стоять выше, ибо въ его таблицѣ они такъ поставлены. Выше германцевъ, въ числѣ народовъ третьей ступени, онъ ставитъ кельтовъ не потому, что культура кельтовъ достигла высшей степени, но по предполагаемой имъ въ нихъ способности къ высшей культурѣ. Вообще, Фольграфъ въ основу своей классификаціи часто ставитъ одни народы выше другихъ просто по предполагаемой имъ въ нихъ способности къ высшей культурѣ, — способности, однако не могшей развиться по недостатку мѣстныхъ условій или причинамъ случайнымъ. Проводя этотъ принципъ далѣе, онъ ставитъ новые культурные народы ниже древнихъ, потому что культура новыхъ народовъ часто не вытекаетъ изъ ихъ духовныхъ потребностей, но вбивается имъ насильно [1]. Изъ сдѣланной Фольграфомъ классификаціи древнихъ народовъ необходимо лишь упомянуть о томъ, что онъ относитъ евреевъ къ третьему подраздѣлу армено-семитовъ.

На основаніи вышеуказанныхъ общихъ положеній, излагаетъ Фольграфъ свое ученіе о обществѣ и государствѣ.

Общество, по Фольграфу, есть среда, въ которой развивается культура; государство есть проводникъ цивилизаціи. Общество и государство, цивилизація и культура, политическій организмъ и національность обусловливаютъ другъ друга, какъ два полюса. Цивилизація есть только средство для культуры; культура есть основаніе общественности, а съ ней и цивилизаціи. Гражданскія, политическія или государственныя формы не имѣютъ другой причины и другой цѣли, какъ только ту, чтобы лучше удовлетворить психическія, чувственно-духовныя, моральныя, филологическія и матеріальныя потребности индивидовъ, такъ какъ всѣ эти потребности, при совмѣстномъ сожительствѣ, могутъ быть лучше удовлетворены, чѣмъ при изолированіи индивидовъ [2].

Политическій организмъ государства есть въ отношеніи

---

[1]) Часть 1, отд. II, стр. 931.
[2]) Т. II, стр. 25.

къ общественному какъ учрежденіе, созданное для защиты послѣдняго. Общественный организмъ, въ сущности не отдѣлимый отъ государственнаго, можетъ быть отдѣлимъ лишь въ изслѣдованіи, ради теоретической ясности послѣдняго. Всякое приписываніе государству какой-либо высшей цѣли Фольграфъ считаетъ нелѣпостью, ибо человѣческій родъ не стремится ни къ какимъ идеаламъ, а живетъ для того, чтобы жить. Точно также и государство не стремится ни къ чему иному, какъ только удовлетворить потребности народа [1]).

Все вышесказанное, казалось бы, освобождало Фольграфа отъ всякой теоріи о идеальной организаціи государства, но, несмотря на все это, Фольграфъ даетъ намъ свой, весьма странный, идеалъ государства.

Для образованія найлучшаго государства необходимы слѣдующія условія: 1) чтобы государственное общество принадлежало одной національности и исповѣдывало одну религію; 2) чтобы число его членовъ не превосходило максимума числа членовъ древне-греческихъ республикъ; 3) чтобы территорія государства имѣла все необходимое для развитія живущаго на ней народа; 4) чтобы государство пользовалось совершенной независимостью отъ другихъ государствъ [2]).

Весьма легко замѣтить, что этотъ идеалъ взятъ изъ исторіи древности, именно скопированъ съ государственнаго устройства индусовъ и грековъ. Такъ, наприм., религіозная свобода кажется Фольграфу вообще нелѣпостью, если народъ находится въ здоровомъ состояніи. Сила Россіи и слабость Соединенныхъ Штатовъ заключаются, по Фольграфу, въ томъ, что въ первой одно вѣроисповѣданіе, во второй—полная свобода вѣроисповѣданія. Число членовъ государства не должно превышать такого количества, чтобы всѣ они не могли собраться на одной площади, слушая одного оратора. Фольграфъ рѣзко отличаетъ государственную власть отъ правительственной власти, а по-

---

[1]) Ib, стр. 28, прим. а.

[2]) Ib., стр. 82.

лѣдпюю отъ формъ политическаго устройства. Правительственная власть есть лишь слуга государственной власти; подъ послѣдней же онъ разумѣетъ моральную силу, покоющуюся въ народѣ. Государственная власть, по Фольграфу, болѣе не видима, чѣмъ видима, болѣе заставляетъ себя чувствовать, чѣмъ проявляется въ опредѣленныхъ формахъ. Она не нуждается ни въ какой организаціи, но она есть сама организація, она сама себя организуетъ. Назначеніе правительственной власти—слушаться голоса народа, а не направлять его. Общественное мнѣніе есть та сила, чрезъ которую проявляется государственная власть. Что же касается до государственныхъ формъ, то Фольграфъ признаетъ двѣ существенныя формы, изъ коихъ одна проявляется въ здоровомъ состояніи народа, а другая—при больномъ. Въ здоровомъ состояніи всякій народъ живетъ въ республиканской формѣ, имѣющей нѣсколько видовъ, какъ-то: республика патріархальная, республика монархическая, аристократическая, демократическая. Болѣзненное состояніе народа приводитъ къ деспотизму, когда правительственная власть не слушается голоса народа и поступаетъ, имѣя въ виду лишь собственные интересы. Найлучшая форма государственнаго устройства есть правленіе аристократіи, такъ какъ аристократія свободнаго народа не есть государствомъ образованный, но государство образующій элементъ. Какъ женщина должна повиноваться, по природѣ, мужчинѣ, такъ народъ долженъ повиноваться, по природѣ, аристократіи. Это подчиненіе невольное: оно есть слѣдствіе моральнаго превосходства аристократіи. Власть не есть принципъ, она есть фактъ. Аристократія есть естественная форма государственнаго устройства; всѣ другія—лишь ея измѣненія. Каждый исторически-живущій народъ можетъ пройти всѣ четыре вышеуказанныя здоровыя формы политическаго устройства, причемъ государственная власть всегда будетъ покоиться въ моральномъ міросозерцаніи народа, и его характеромъ будетъ обусловлена дѣятельность правительственной власти [1]). Правительственная власть всегда имѣетъ тѣмъ

[1]) Часть II, стр. 345.

бо́льшую силу, тѣмъ бо́льшій кругъ дѣятельности, чѣмъ выше духовно-нравственныя качества народа и чѣмъ болѣе народъ, по пути своего развитія, приближается къ зрѣлому возрасту. У величайшаго изъ когда-либо бывшихъ пародовъ, у индусовъ, государственная власть достигла апогея своей силы, а абсолютизмъ государственной власти у высоко-даровитыхъ народовъ покоится на совершенной преданности индивида государству, преданности, совершенно отличной отъ рабской покорности и подчиненія. На этой преданности основывается кастовое устройство арійскихъ и египетскихъ народовъ, потому что у нихъ каждый охотно бралъ на себя ту роль, какую опредѣляло ему государство [1]. Фольграфъ называетъ глупцами современныхъ писателей за то, что они не понимаютъ всего величія идеи поглощенія индивида въ государствѣ.

Всѣ народы, къ какой бы ступени или классу они ни принадлежали, пройдя всѣ формы развитія, должны умереть, потому что таковъ законъ, установленный Божествомъ. Существуютъ признаки, по которымъ легко узнать приближающуюся смерть народа и государства. Эти признаки слудующіе: ослабленіе семейныхъ узъ, такъ что ни отецъ, ни мать не заботятся болѣе о питаніи и воспитаніи своихъ дѣтей; ослабленіе авторитета естественной аристократіи народа и вымираніе ея; частыя насилія, чинимыя правительственной властью. „Когда прекращается естественное развитіе государства, говоритъ Фольграфъ, обусловленное развитіемъ національнаго духа, отъ котораго государство находится въ такой же зависимости, какъ тѣло отъ души, тогда появляется механическое полицейское государство, не знающее никакихъ государственныхъ гражданъ, но лишь лѣнивую массу стремящихся къ матеріальному наслажденію шалопаевъ...“ Въ этомъ государствѣ гражданину ставится въ преступленіе заботы объ общественномъ благѣ; каждый въ немъ заботится лишь о своихъ личныхъ интересахъ. Когда у человѣка изчезаетъ всякое стремленіе къ идеалу въ государственной жиз-

---

[1]) Часть II, стр. 275.

ни, возвышающее индивида надъ его узкими интересами, то ему не остается ничего болѣе, какъ только предаваться чувственнымъ наслажденіямъ. Добродѣтель является тогда лишь покрываломъ, скрывающимъ порокъ. Любовь и дружба лишь средствами для матеріальныхъ цѣлей. А когда одинъ индивидъ не связанъ съ другими матеріальными интересами, то являются ненависть, преслѣдованіе, вообще все потомство, происходящее обыкновенно отъ матери-неблагодарности" [1]). Французы, по мнѣнію Фольграфа, уже близятся къ смерти, ибо они уже и теперь совершенно развращенный народъ. У нѣмцевъ замѣчаются также признаки упадка въ ослабленіи семейныхъ узъ; только одна Россія еще стоитъ какъ колоссъ, смертный часъ которой еще не пробилъ.

Сообразно своему пониманію естественнаго развитія человѣческой и государственной жизни, Фольграфъ предлагаетъ планъ для исторіи каждаго народа. Исторія каждаго народа должна быть дѣлима на четыре періода по возрастамъ народа и обоснована точнымъ опредѣленіемъ этническихъ качествъ народа. Въ этихъ качествахъ историкъ долженъ искать основанія для уясненія историческихъ фактовъ. Что же касается до всемірной исторіи человѣчества, то для нея еще не пришло время, такъ какъ человѣчество еще не выяснило всѣхъ своихъ особенностей, а когда оно выяснитъ ихъ предъ своей смертью, тогда уже будетъ поздно, ибо тогда не для кого и не для чего будетъ писать исторію!

Какъ ни много эксцентрически-нелѣпаго въ теоріи Фольграфа, тѣмъ не менѣе нельзя не удивляться той безбоязненности, той послѣдавательности, съ которой онъ выводитъ всѣ слѣдствія изъ взятаго имъ за основаніе принципа.

Самый сильный и въ то же время самый слабый пунктъ въ системѣ Фольграфа заключается въ его стремленіи найти начала порядка въ безконечномъ разнообразіи національныхъ особенностей и свести ихъ на физико-психическія основанія. Мы

---

[1]) Т. II, стр. 813.

не будемъ разбирать метафизическихъ основаній системы Фольграфа, что̀ заставило бы насъ слишкомъ уклониться отъ предмета изслѣдованія, а прямо обратимся къ разбору его выводовъ, заключая, что невѣрность выводовъ предполагается невѣрностью основаній.

Основное положеніе Фольграфа, что народы различаются между собою лишь количествомъ физической энергіи, лежащей въ ихъ физико-духовной природѣ, совершенно невѣрно, по крайней мѣрѣ въ томъ видѣ, въ какомъ оно проводится Фольграфомъ. Народъ, который, по Фольграфу, превосходитъ другой народъ количествомъ жизненной энергіи, превосходитъ его во всѣхъ родахъ, въ которыхъ можетъ выражаться дѣятельность духа. Между тѣмъ въ дѣйствительной исторіи мы этого не замѣчаемъ.

Всѣ формы человѣческой дѣятельности можно подвести подъ двѣ слѣдующія группы: въ 1-хъ, дѣятельность исключительно духовная, выражающаяся въ религіи, философіи, наукѣ и искусствахъ; въ 2-хъ, реальная, выражающаяся въ созданіи формъ частной, общественной и политической жизни. Съ точки зрѣнія Фольграфа, которую онъ всѣми способами и увертками старается доказать фактически, народы, стоящіе выше другихъ, стояли и выше во всѣхъ сферахъ человѣческой дѣятельности. Но это очевидная ложь. Можно думать, что количество жизненной энергіи у всѣхъ здоровыхъ націй одинаково, но одни народы употребляютъ ее исключительно на одинъ родъ человѣческой дѣятельности, другіе — на другой. Англичане, французы, нѣмцы, русскіе обладаютъ, вѣроятно, равной жизненной энергіей, но у англичанъ она ушла на защиту личной независимости, у французовъ — на постройку наилучшаго общественнаго устройства, у нѣмцевъ — на внутреннее духовное развитіе, у русскихъ въ до-петровскую эпоху она уходила на образованіе и защиту единаго государства, или, иначе, національной независимости при самыхъ тяжелыхъ условіяхъ, и послѣ Петра Великаго она стремится выразиться одинаково во всѣхъ сферахъ умственной и отчасти общественной человѣческой дѣятельности. Точно также и древніе народы обладали и выказывали жизненную энергію почти всегда односторонне.

Едва ли одинъ изъ новыхъ народовъ превосходитъ индусовъ въ способности отвлеченнаго мышленія и созданіи поэтическихъ образовъ. Но нужно намѣренно искажать истину, чтобы не видѣть, что въ области общественныхъ и политическихъ формъ этотъ народъ не выказалъ никакихъ способностей Индусы остановились и до сихъ поръ не вышли изъ первичныхъ родовыхъ формъ быта. Ихъ древнее законодательство, именно законы Ману, поражаютъ читателя своей формой и содержаніемъ. Въ законахъ Ману опредѣляется, напримѣръ, родъ и видъ красоты, которая должна нравиться человѣку, или наилучшій способъ, посредствомъ котораго мужъ можетъ всегда привлекать къ себѣ жену [1]). Древніе греки іонійской отрасли всѣ свои душевныя силы потратили на художественную дѣятельность, но ихъ религія осталась на степени дѣтскаго міровоззрѣнія а въ области государственной жизни, аѳиняне всегда отличались также почти дѣтской непрактичностью и мелкой завистью къ талантомъ выдающихся государственныхъ мужей. Древніе евреи, наоборотъ, выказавъ геніальное творчество въ области религіозной, не сдѣлали рѣшительно ничего ни въ области созданія прочныхъ политическихъ формъ, ни въ области науки и искусства. Ихъ государственныя формы — формы окаменѣлаго родового быта [2]). Древніе римляне всѣ свои духовныя силы убили на образованіе государства и права, но не создали ничего оригинальнаго въ области философіи и религіи и весьма мало въ искусствахъ. Древніе китайцы, которыхъ Фольграфъ ставитъ выше всѣхъ нынѣшнихъ европейскихъ народовъ, всѣ свои силы употребили на постройку государства, на начала патріархальнаго, отеческаго самодержавія. Читая „Основныя Книги“ Китая, невольно удивляешься, съ какой послѣдовательностью былъ развитъ ими принципъ отеческаго управленія, какъ въ его возвы-

---

[1]) „L o i s de M a n o u. „Trad pare Loiseleur, Deslongchamps. livre trois ième“.

[2]) „Исходъ“, гл. XVIII. Кн. Числъ, гл. XXXIV. Кн. Царствъ, кн. I, глава VIII.

шенныхъ, такъ и слабыхъ сторонахъ. Но рядомъ съ этимъ или, лучше сказать, въ духѣ этихъ основаній ихъ философія и поэзія не выходятъ изъ уровня узкой домашней морали. Великій философъ китайцевъ, Конфуцій, говоритъ: „искать началъ, которыя скрыты отъ человѣческаго пониманія, стремиться къ дѣйствіямъ чрезвычайнымъ, однимъ словомъ, производить чудеса, возбуждать удивленіе и восторгъ — вотъ дѣйствія, которыхъ я менѣе всего желаю". Словомъ, всякая дѣятельность, выходящая изъ рамокъ обыденной жизни, призирается практическимъ умомъ китайца. Въ книгѣ „Сентенцій", принадлежащей къ „Основнымъ Книгамъ" Китая, Конфуцій прямо отвергаетъ всякія научныя знанія, какъ не нужныя, ибо въ сердцѣ человѣка есть все, что нужно для жизни.

Не только всѣ народы не могутъ быть, очевидно, сравниваемы между собою по проявленію жизненной энергіи во всѣхъ родахъ человѣческой дѣятельности, но даже нельзя извлечь никакого результата изъ сравненій между собою народовъ сходныхъ по направленію ихъ жизненной энергіи. Такъ, нѣмцы и индусы есть народы по преимуществу посвятившіе себя религіозному, философскому и поэтическому творчеству, но, помимо этого, нѣмцы народъ мелко-практическій, трудолюбивый, войнолюбивый, а индусы—мягкій, художественный, но въ то же время апатическій, исключительно преданный созерцанію народъ. Греки (древніе) и италіанцы есть народы по преимуществу посвятившіе себя художественной дѣятельности, но приэтомъ греки обладали и огромными научными и философскими способностями, а италіанцы почти лишены этихъ качествъ. Древніе карѳагенцы и современные англичане есть народы торговые. Но первый изъ этихъ народовъ не обнаружилъ ни философскихъ, ни поэтическихъ, ни художественныхъ способностей, а англичане обнаружили ихъ во всѣхъ этихъ родахъ человѣческой дѣятельности. Римляне и русскіе есть, по преимуществу, народы преданные поэтическому творчеству, энергія которыхъ выражается въ военныхъ доблестяхъ. Но русскіе приэтомъ есть народъ одаренный способностями къ поэтическому, религіозному и, вѣроятно, къ философскому творчеству, между тѣмъ какъ римляне были почти лишены этихъ качествъ.

Наконецъ, чтобы вполнѣ убѣдиться, что такое формальное сравненіе народовъ по родамъ человѣческой дѣятельности не можетъ повести ни къ какимъ результатамъ для объясненія политическихъ формъ у этихъ народовъ, стоитъ только сравнить характеръ проявленія умственной дѣятельности народовъ въ одной какой-либо отрасли человѣческой дѣятельности, ибо здѣсь несходство народовъ выразится еще яснѣе. Такъ, напримѣръ, индусы, нѣмцы и англичане обладаютъ философскими способностями, но у индусовъ и философія проникнута поэзіей; нѣмецъ мыслитъ схемами [1]), а англичанинъ занимается и философіей для практическихъ цѣлей. Индусы, греки, нѣмцы, англичане, русскіе—народы, обладающіе поэтическимъ творчествомъ, но у индусовъ въ поэзіи преобладаетъ форма эпико-лирическая; у грековъ—эпико-драматическая; у нѣмцевъ—лирико-драматическая; у англичанъ — драматико-лирическая; у русскихъ—лирико-комическая.

Такимъ образомъ, по нашему мнѣнію, основы системы Фольграфа совершенно ложны: народы не могутъ быть сравниваемы между собою по количеству душевной энергіи. Душевныя качества народовъ есть величины несоизмѣримыя, и только все систематизирующему нѣмцу могла придти въ голову мысль сравнивать между собой народы такъ узко и формально.

Но, спрашивается: ужели въ мысли Фольграфа о вліяніи душевныхъ свойствъ народа на политическія формы нѣтъ никакого здороваго основанія? Я не думаю этого. Но неудача Фольграфа произошла оттого, что онъ понялъ вопросъ слишкомъ матеріально, слишкомъ односторонне.

Для того, чтобы уяснить себѣ эти соотношенія, не нужно теряться въ формахъ проявленія душевной жизни народа, а прямо сосредоточиться въ народномъ міросозерцаніи, ибо въ немъ есть существо народа, а всѣ роды человѣческой дѣятельности есть лишь проявленія этого существа.

---

[1]) Вся теорія Фольграфа не есть ли сухая схема, въ которую втиснуты факты, обрѣзанные и вытянутые на Прокрустовомъ ложѣ?

Намъ будетъ совершенно понятенъ недостатокъ развитія политическихъ формъ у индусовъ и евреевъ, если мы примемъ во вниманіе, что индусъ призиралъ дѣйствительность, считая реальнымъ лишь міръ мысли, а еврей уходилъ весь въ созерцаніе Іеговы. „Законъ, который я даю людямъ, говорилъ Будда, долженъ уничтожить въ человѣкѣ всякое стремленіе къ индивидуальному бытію; онъ даже уничтожаетъ всякое понятіе о немъ. Изъять свои страсти, уничтожить всякое проявленіе бытія— вотъ гдѣ находится нирвана“ [1]). „Кто подобенъ народу Твоему израилю, единственному народу на землѣ, для котораго приходилъ Господь, чтобы пріобрѣсть его себѣ въ народъ и прославить имя Свое! восклицаетъ книга Царствъ“. „Ты упрочилъ за собою народъ Свой израеля, какъ собственный народъ на вѣки, и Ты, Господи, сдѣлался Его Богомъ“ [2]). Богъ и народъ здѣсь какъ-бы слились въ одно нераздѣльное цѣлое.

Греки и италіанцы всегда стремились къ республиканскимъ формамъ, но, съ другой стороны, всегда онѣ оказывались непрочными у этихъ художественныхъ народовъ. Не кроется ли разгадка этого явленія въ томъ, что для этихъ народовъ политическія формы были чѣмъ-то постороннимъ, случайнымъ? Они не любили монархіи, п. г. ихъ художественному духу было противно подчиненіе, не выносимо однообразіе, но и въ республику они не уходили всецѣло, сосредоточивая на ней всю свою жизненную энергію.

Римляне и англичане не только стремились всегда къ свободнымъ политическимъ формамъ, но эти формы, къ удивленію, у нихъ оказывались чрезвычайно прочными. Не кроется ли объясненіе этого факта въ томъ, что пунктомъ сосредоточенія нравственныхъ силъ римлянина и англичанина была личная энергія индивида? Римляне и англичане съ одинаковой силой проявили свою энергію какъ въ защитѣ территоріи и независимости государства, такъ и въ защитѣ личной свободы.

---

[1]) „Manuel d'hist. anc.“ Lewerment, т. III, стр. 713.

[2]) II кн. Царствъ, глава VII, стр. 23 и 24.

Нѣмцы и русскіе предпочитаютъ монархическую форму, потому что политическая дѣятельность, проявленіе личной энергіи на политическомъ поприщѣ не привлекаютъ къ себѣ индивидовъ этихъ націй. Пунктъ средоточія нѣмца есть его философско-религіозная жизнь; пунктъ средоточія для русскихъ—семейно-общественная жизнь, самоудовлетвореніе въ области философской, поэтической и религіозной жизнедѣятельности глубоко-чувствующей души. Въ государствѣ русскіе ищутъ не свободы лица, но осуществленія правды. Недаромъ языческіе римляне въ одномъ словѣ (virtus) соединяли и храбрость и добродѣтель. Саксы поклонялись богинѣ свободы, а славяне—богу правды. „Да царствуютъ правда и милость“—такъ устами монарха выразился народный идеалъ. „Все минется — одна правда останется“, говоритъ русская пословица, выражая стремленіе народа.

Разсматривая даже систему Фольграфа съ исключительно ея естественно-научныхъ основаній, нельзя не замѣтить высочайшаго произвола у Фольграфа въ подборѣ народовъ въ его системѣ. Если физико-психическія основанія брать за руководящее начало системы, то нельзя выкинуть за-бортъ, какъ дѣлаетъ Фольграфъ, дѣленіе народовъ по внѣшнимъ признакамъ ихъ физической организаціи. Фольграфъ поступаетъ какъ разъ наоборотъ: онъ составляетъ свою таблицу по предполагаемому имъ у народовъ количеству умственныхъ способностей и затѣмъ стремится доказать, что и внѣшніе признаки ихъ физической организаціи идутъ въ уровень съ ихъ умственными способностями. Такъ, поставивъ китайцевъ, народъ монгольскаго типа, выше всѣхъ современныхъ европейскихъ народовъ, онъ стремится доказать, что они въ физической организаціи выше ихъ. Если чѣмъ-нибудь можно, мнѣ кажется, уронить взятыя Фольграфомъ физико-психическія основанія, такъ для этого ничего не нужно, какъ доказать, что таблица народовъ Фольграфа не есть произведеніе нѣмецкой систематики, а дѣйствительно научно-обоснованное зданіе.

Переходя, наконецъ, къ вопросу о существованіи или несуществованіи прогресса въ мiровой исторіи, нельзя не выска-

заться, что эта часть теорiи Фольграфа столь же, если не болѣе, произвольна, чѣмъ и предшествующая. Она покоится на недоказанномъ предположенiи, что всѣ древнiе народы и притомъ въ порядкѣ ихъ древности были всегда выше слѣдующихъ за ними народовъ во всѣхъ сферахъ человѣческой дѣятельности. Въ силу того принципа Фольграфъ ставитъ грековъ ниже мидiйцевъ, персовъ, бактрiйцевъ. Нелѣпость вывода столь очевидна, что едва-ли она нуждается въ какомъ-либо доказательствѣ.

Самое понятiе прогресса совершенно не выяснено Фольграфомъ.

Прогрессъ мiровой исторiи можно понимать различно.

Во 1-хъ, можно разумѣть подъ нимъ всеобщую усовершаемость человѣка какъ въ отношенiи нравственномъ, такъ и физическомъ.

Во 2-хъ, усовершаемость нравственной сущности человѣка.

Въ 3-хъ, какъ постепенное извлеченiе богатствъ, содержимыхъ въ субъективной внутренней жизни индивидовъ и собиранiе ихъ въ общую сокровищницу человѣческаго рода. Философъ Шеллингъ глубоко и цѣлостно понимаетъ конечную цѣль мiрового интеллектуальнаго прогресса, какъ созданiе такой „полной теорiи природы, въ силу которой вся природа превратилась бы (для человѣка) въ интеллектуальный мiръ“ [1]), то-есть чтобы человѣкъ обладалъ объективно, въ наукѣ, всею суммою законовъ, управляющихъ мiромъ. Высочайшая цѣль прогресса сдѣлать человѣчеству себя самого для себя объектомъ и понять природу, какъ интеллектуальный мiръ, то-есть познать цѣлостный организмъ управляющихъ ею законовъ.

Въ 4-хъ, какъ стремленiе къ организацiи найлучшаго общественнаго и государственнаго строя.

Въ 5-хъ, какъ распространенiе между всѣми людьми умственнаго, нравственнаго и матерiальнаго благоденствiя.

---

[1]) „System des transcedentalen Idealismus“, 1800 г.

На первые два вопроса, мнѣ кажется, должно отвѣчать отрицательно, предполагая, конечно, теорію Дарвина еще не доказа́нной, беря во вниманіе лишь человѣка историческаго, то-есть человѣка четыре-пяти тысячъ лѣтъ міровой исторіи. Если мы возмемъ для сравненія оставленные исторіей плоды дѣятельности древняго индуса и современнаго человѣка, то на этомъ основаніи нельзя было бы заключить, чтобы современный человѣкъ, по природѣ, владѣетъ большими интеллектуальными способностями или, по природѣ, сдѣлался болѣе нравственнымъ. Но, понимая прогрессъ подъ тремя послѣдними формами, очевидность его едва-ли можетъ подлежать оспариванію. Человѣкъ умственно и нравственно, по природѣ, не сдѣлался лучше, но въ совре́менной цивилизаціи онъ имѣетъ всѣ необходимыя матеріалы для того, чтобы имѣть возможность сдѣлаться лучше. Если же мы будемъ разсматривать общественный и государственный строй лишь какъ необходимыя формы для умственной, нравственной и матеріальной жизни индивида, то улучшеніе этихъ формъ въ цѣломъ не подлежитъ также сомнѣнію. Наконецъ, еще менѣе можетъ подлежать оспариванію тотъ фактъ, что съ теченіемъ міровой исторіи количество лицъ, пользующихся благами цивилизаціи, ежедневно возрастаетъ.

Главный аргументъ Фольграфа въ отрицаніи міровото прогресса заключается въ томъ, что въ сферѣ религіозной новые народы не прибавили ничего существеннаго къ трудамъ древнихъ. Но если бы даже древніе народы по преимуществу посвящали себя религіозному творчеству, а новые промышленному, то это не есть упадокъ, а лишь естественный ходъ прогресса, ибо было бы нелѣпо создавать уже созданное. Новые народы имѣютъ тѣ же потребности и ту же природу, какъ и древніе; но древніе занялись удовлетвореніемъ той человѣческой потребности, которая была болѣе насущной, а мы, пользуясь пріобрѣтеннымъ, идемъ далѣе. Но нельзя согласиться даже и съ самою сущностью положенія Фольграфа. Не говоря уже о томъ, что высокія религіозныя истины хранились въ древности въ рукахъ коллегіи жрецовъ, а массы народы намѣренно оставались въ грубомъ фетишизмѣ, тогда какъ въ наше время онѣ сдѣла-

лись всеобщимъ достояніемъ, самыя религіозныя истины были затемнены массою предразсудковъ и обрядностью, тогда какъ христіанство сосредоточило религію въ любви и къ Богу, и ближнему.

Въ области философіи прогрессъ еще менѣе подлежитъ оспариванію. То, что индусы и греки высказывали въ видѣ отрывочныхъ положеній, нѣмцы на этихъ данныхъ построили системы, которыя относятся къ трудамъ древнихъ, какъ готовыя зданія къ проектамъ. Аристотелева „Логика" дополнена трудами Канта, Юма, Гегеля, Крауза, Милля. Создалась психологія, наука, которой Аристотель далъ лишь слабый и блѣдный очеркъ.

Въ области поэзіи прогрессъ менѣе замѣтенъ, но и то лишь въ отношеніи эпоса. Въ лирикѣ, драмѣ, комедіи мы имѣемъ такихъ геніальныхъ творцевъ, какъ Байронъ, Гёте, Шиллеръ, Шекспиръ, Гоголь.

Въ области научной прогрессъ уже не подлежитъ ни малѣйшему оспариванію.

Въ области промышленной Фольграфъ, чтобы отстоять свою мысль, прибѣгаетъ къ уверткѣ, доказывая, что промышленность древнихъ была художественна. Но назначеніе промышленности есть удовлетвореніе болѣе комфорта, чѣмъ художественности, а эта послѣдняя цѣль уже, конечно, достигается новыми народами въ совершенствѣ. Хотя должно согласиться, что въ области художественнаго творчества, именно скульптуры и архитектуры, древніе народы стоятъ выше новыхъ, но зато въ живописи и музыкѣ они далеко ихъ превосходятъ.

Что же касается до политическихъ формъ, то здѣсь прогрессъ тоже не подлежитъ сомнѣнію. Древніе народы даже не имѣли точнаго понятія о всемъ содержаніи, заключающемся въ понятіи „свобода", ибо подъ свободой они понимали лишь участіе въ дѣятельности государственной власти, и имъ была неизвѣстна сфера свободы, образуемая ограниченіемъ государственной власти. Право лица на религіозную, умственную свободу и право на независимое отъ вліянія государства воспитаніе было неизвѣстно древности. Новые народы, не потерявъ

преимуществъ, вытекающихъ изъ бытія маленькихъ государствъ, соединили ихъ съ преимуществами, вытекающими изъ бытія большихъ государствъ, чему блистательный примѣръ даютъ Соединенные Штаты. Большія политическія тѣла дѣлаютъ возможнымъ легкое созданіе, безъ всякихъ особыхъ пожертвованій, такихъ національныхъ памятниковъ, какіе въ древности создавались или насчетъ вынужденныхъ союзниковъ (Пропилеи) въ Аѳинахъ или рабскимъ трудомъ (египетскіе и индусскіе дворцы). Фольграфъ сильно упрекаетъ новые народы зато, что, уйдя въ жизненный матеріализмъ, они не строятъ такихъ памятниковъ, какіе намъ оставила древность. Но если бы сложить все количество камня, положеннаго въ городахъ новыхъ народовъ, и сравнить ихъ съ тѣмъ, что оставила древность, то трудолюбіе новыхъ народовъ точно также не подлежало бы вопросу. Можно сказать, не рискуя впасть въ заблужденіе, что этого рода прогрессъ обусловливается созданіемъ большихъ государствъ, ибо большія государства чрезвычайнымъ образомъ удешевляютъ содержаніе управленія.

Наконецъ, что касается необходимости смерти народовъ и государствъ, то этотъ вопросъ, теоретически неудобопонятный, не оправдывается и исторіей, ибо до настоящаго времени существуетъ древній Китай, а въ наше время мы присутствуемъ при возрожденіи Японіи, Персіи, даже Индіи.

Вообще, сочиненіе Фольграфа, несмотря на то, что имъ собранъ громаднѣйшій изъ когда-либо собираемыхъ однимъ человѣкомъ матеріаловъ, болѣе возбуждаетъ мысль, чѣмъ удовлетворяетъ ее.

Еще менѣе доказательной силы въ теоріяхъ Рёдлингера, Глинки, Буше и Рёмера.

„Назначеніе человѣка, говоритъ Рёдлингеръ, есть онъ самъ, ибо иначе мы должны предполагать, что человѣкъ есть лишь средство для цѣлей, ему чуждыхъ. Назначеніемъ человѣка опредѣляется и назначеніе человѣчества, ибо послѣднее есть обобщеніе человѣческихъ индивидовъ всѣхъ временъ". Совершенно ложно, по мнѣнію Рёдлингера, уподоблять государство лицу, думая, что оно проходитъ юность, зрѣлый возрастъ и старость,

ибо государство не есть физическое существо, но жизненное множество, органическое единство существъ, которое также мало смертно въ силу физическихъ законовъ, какъ и человѣчество". Законы жизни государства должны быть изучаемы не опытомъ и наблюденіемъ, но лишь почерпаемы изъ законовъ духа. Всякая жизнь и дѣятельность человѣка идутъ отъ духа, а такъ какъ духъ есть всегда нравственный духъ, этосъ, то и государство, высшая и важнѣйшая общность людей, есть высшая и важнѣйшая область проявленія нравственнаго начала. Одинъ этосъ живетъ и дѣйствуетъ въ измѣненіи вещей, но этосъ живетъ не внѣ и не надъ людьми, но въ людяхъ, проявляясь цѣлостно въ жизни человѣчества. Нравственное чувство индивида есть лишь частичное проявленіе нравственнаго духа; оно имѣетъ характеръ отрывка. Своей наибольшей высоты этосъ достигаетъ въ каждое данное время чрезъ взаимодѣйствіе индивидовъ [1]. Право и нравственность есть лишь формы проявленія этоса, осуществляющагося въ государствѣ. Государство лишь въ той мѣрѣ совершенно, въ какой оно само дѣлается средствомъ для осуществленія этоса. Государство, почерпая, съ одной стороны, все свое содержаніе изъ неизсякаемаго источника индивидуальной жизни, какъ тѣло отъ души, съ другой стороны—должно быть сѣдалищемъ и орудіемъ общаго сознанія [2]). Истинное государство должно быть всегда „развивающимся государствомъ", въ которомъ бы свободно слышалось біеніе пульса индивидуальной жизни. Государство, задерживающее развитіе, не соотвѣтствуетъ своему назначенію, указанному Божествомъ. „Развивающееся государство не есть механизмъ, но динамически дѣйствующій организмъ, естественный сборный пунктъ выраженія и осуществленія интересовъ индивида, проходящихъ чрезъ семейство, общину, округъ и ступень за ступенью возвышающихся до него самого. Всѣ элементы и органы государства покоятся

---

[1]) „Die gesetze der Bewegungen Saatsleben und der Kreislauf der Ideen", 1864 г., стр. 197.

[2]) Ib., стр. 28.

на удовлетворенія этическихъ и реальныхъ потребностей индивидовъ“ [1]). Тайна жизни кроется въ круговращательной жизни идеи, все себѣ подчиняющей и надъ всѣмъ господствующей. Идея есть непрерываемое бытіе, которое стремится въ развивающемся государствѣ при его пособіи, осуществиться въ дѣйствительность.

Рёдингеромъ мѣтко указана и выяснена такъ-сказать формальная сторона отношеній между индивидомъ и государствомъ и въ общемъ вѣрно указано содержаніе государственной жизнедѣятельности. Но этого слишкомъ мало, а потому его система блѣдна и лишена реальнаго содержанія; она напоминаетъ болѣе туманныя картины, чѣмъ живые образы живой дѣйствительности. Основаніе своей системы онъ взялъ у Гегеля, разсматривающаго жизнь общества и государства, какъ осуществленіе идеи. Но у Гегеля развитіе идеи тѣсно связано съ развитіемъ ея содержанія, и потому его система конкретна, опредѣленна, тогда какъ система Рёдингера не выходитъ изъ блѣдныхъ контуръ.

Нашъ соотечественникъ, Глинка, пишущій однако на нѣмецкомъ языкѣ, своеобразно и весьма конкретно старался построить свое ученіе о государствѣ, беря въ основаніе его не идею вообще, но нѣсколько идей, которыя въ государствѣ, по мнѣнію Глинки, всегда сосуществуютъ, взаимно пополняя и исправляя недостатки одна другой. Такихъ идей три: право, свобода и нравственность. Эти три идея есть самостоятельныя, первичныя начала. Но что такое идея? Предметы реальнаго міра, окружающіе человѣка, производятъ на него впечатлѣніе, говоритъ Глинка, чрезъ посредство чувствъ, коими онъ одаренъ. Это дѣйствіе на чувства вызываетъ въ человѣкѣ другую дѣятельность, разсудочную. Человѣкъ направляетъ свой разсудокъ на предметы, остановившіе на себѣ его вниманіе, и результатомъ этой дѣятельности является идея. ,,Идея есть черта, связующая двѣ точки, предметъ и разумъ человѣка; она обусловливается существующими между ними отношеніями“. Идеи, полученныя

---

[1]) Ib., стр. 85.

такимъ образомъ человѣкомъ, развиваются далѣе посредствомъ логики" Логика есть ни болѣе, какъ видимое отправленіе мозгового механизма; она вытекаетъ изъ отправленій мозга, какъ дѣятельность зрѣнія или слуха вытекаетъ изъ отправленій глаза или уха. Вотъ почему идеи подчиняются однимъ и тѣмъ же логическимъ законамъ, хотя бы даже онѣ и приняли ложное направленіе [1].

Изъ вышеуказанныхъ трехъ идей Глинка занимается, главнымъ образомъ, двумя: идеей права и свободы, такъ какъ, по мнѣнію Глинки, на нихъ по преимуществу покоится строй государства. Право, говоритъ Глинка, есть все то, что связано со мной такимъ образомъ, что пользованіе имъ другимъ, безъ моего согласія, причинило бы мнѣ вредъ, есть право". Свою идею права Глинка, по своему методу, скопировалъ съ институтовъ гражданскихъ, и съ его точки зрѣнія идея права осуществляется и проявляется только въ институтѣ собственности. Идею свободы Глинка понимаетъ въ духѣ древнихъ, копируя ее съ государственнаго устройства древности, то-есть разумѣя подъ ней лишь равное участіе всѣхъ въ государственной власти. Переходя затѣмъ къ государственному строю, Глинка стремится доказать, что создающая его власть покоится или на развитіи начала права или свободы; въ первомъ случаѣ власть будетъ властью законной (autorité legitime), въ 2-мъ—autorité legale, тоесть властью закона. При развитіи власти изъ идеи права она является, согласно воззрѣнію Глинки на право, все поглощающею. „Когда всѣ соціальныя отношенія обусловливаются однимъ только логическимъ развитіемъ идеи права, то личность изчезаетъ въ обществѣ; собственное духовное достоинство, принадлежащее каждому человѣку, не признается. Развиваясь безъ взякаго противодѣйствія въ исключительномъ смыслѣ, идея права установляетъ такимъ образомъ господство матеріи надъ духомъ [2]. Необходимымъ противодѣйствіемъ исключительному

---

[1]) „Наука о человѣческомъ обществѣ". 1870 г., переводъ, глава XX и XXI.

[2]) Ib., стр. 114.

развитію идеи права въ обществѣ является развитіе идеи свободы. „Идея свободы стремится противодѣйствовать идеѣ права во всемъ его объемѣ, праву общественному, какъ и частному. Съ точки зрѣнія свободы, доведенной до послѣдняго результата, подлежитъ оспариванію сама идея права, неразрывно связанная всегда съ лицомъ, чрезъ котораго она проявляется. Развитіе идеи свободы также производитъ власть, но власть не лица, а закона“ [1]). „Свобода есть равноправность, основывающаяся на равномъ духовномъ достоинствѣ людей“. Идея свободы не можетъ существовать въ безусловной раздѣльности съ идеей права, ибо она въ логическомъ своемъ развитіи ведетъ къ поглощенію индивидуальныхъ правъ въ интересахъ цѣлаго общества“ [2]). Идея права производитъ монархію, идея свободы— республику; смѣшеніе этихъ идей производитъ конституціонную монархію. Третья идея Глинки, нравственность, понимаемая имъ какъ обобщеніе различныхъ добродѣтелей, сама не производитъ особой формы государства, а только смягчаетъ своимъ вліяніемъ идею права.

Какъ-бы сознавая необъяснимость общественнаго строя изъ развитія вышеуказанныхъ идей, Глинка присоединяетъ къ нимъ еще три принципа, именно: теократической, военный и торговый, но говоритъ о нихъ лишь вскользъ.

У Глинки, по нашему мнѣнію, есть нѣчто вѣрное, но онъ путается, объясняя эмпирически и происхожденіе, и содержаніе идеи. Слово „идея“ употребляется Платономъ и Кантомъ для обозначенія того, что никогда не можетъ быть заимствовано отъ чувствъ, а напротивъ далеко превосходитъ понятія разсудка. Для Платона идеи суть первообразы вещей, а не служатъ только ключомъ къ возможному опыту. „Кто захотѣлъ бы, говоритъ Кантъ, понятіе добродѣтели (или нравственность) отвлекать изъ опыта, тотъ сдѣлалъ бы изъ добродѣтели нѣчто двусмысленное, измѣнчивое по времени и обстоятельствамъ и не-

---

[1]) Ib., стр. 150.
[2]) Ib., стр. 156.

пригодное служить общимъ правиломъ" [1]). Какъ вѣрно это замѣчаніе Канта, это всего яснѣе видно на системѣ Глинки, ибо, желая эмпирически объяснить происхожденіе и содержаніе такихъ понятій, которыя въ самомъ дѣлѣ есть идеи, онъ долженъ былъ до безсмысленности съузить значеніе и содержаніе своихъ идей. Государство, по нашему мнѣнію, живетъ, развивая содержаніе идеи права; но эта идея не такъ пуста и плоска, какъ думаетъ Глинка, но безконечно-глубока и способна къ постоянному и прогрессивному развитію. Глинка понялъ ее такъ, какъ она понимается обыкновенно лишь въ первобытныхъ обществахъ, когда подъ правомъ понимается обыкновенно лишь право собственности, когда государь понимается какъ собственникъ своихъ подданныхъ, отецъ — собственникъ дѣтей, мужъ — собственникъ жены, владѣлецъ земли — собственникъ всѣхъ, кто на ней поселился. Но идея права въ живомъ обществѣ обыкновенно и весьма скоро выходитъ изъ этихъ границъ, раскрывая постепенно свое богатое содержаніе. Идея свободы не есть какая-либо чуждая (праву) идея, но она заключается въ идеѣ права, проявляясь неминуемо при дальнѣйшемъ развитіи идеи права, какъ право на свободу; иначе бы было немыслимо соединеніе этихъ двухъ идей, выражающемся въ понятіи „право на свободу". Идея нравственности (добра, справедливости) точно также не есть чуждая праву идея, какъ мы видѣли выше. Право и справедливость не отдѣлимы въ нашемъ понятіи, а присутствіе въ правѣ идеи справедливости указываетъ, что въ немъ покоится нравственность, какъ лакмусовая бумажка указываетъ на присутствіе въ химическомъ соединеніи щелочи. Свобода, право, справедливость—все это виды одной и той же духовной сущности, которую можно выразить греческимъ словомъ „этосъ". Государство находится въ тѣснѣйшей связи съ этою духовною сущностью; она есть пульсъ его жизни, его естественный законъ.

Какъ Глинка стремился свести всю государственую жизнь народовъ къ развитію содержанія трехъ идей: права, свободы

---

[1]) „Критика чистаго разума", перевооъ Владиславлева, стр. 277.

и нравственности, такъ Буше сводитъ все къ одной идеѣ, идеѣ прогресса, хотя рядомъ съ ней онъ ставитъ нравственное начало. „Прогрессъ есть та новая идея, говоритъ Буше, которая должна быть введена въ науку о государствѣ. Прогрессъ есть законъ мірового порядка, которому все подчиняется". И дѣйствительно, идея прогресса господствуетъ во всей конструкціи государственнаго зданія Буше. „Государство, по Буше, есть ничто иное, какъ система отношеній, существующая между людьми всегда, когда они соединяются для одной общей цѣли". „Государство есть ничто иное, какъ установившееся общество въ извѣстной формѣ и для извѣстной цѣли". „Разсуждать по поводу государства, что оно существуетъ само по себѣ, отвлеченно отъ индивидовъ, какъ будто оно имѣетъ особое право, чѣмъ сама ассоціація, есть ошибочное, опасное и несчастное заблужденіе" [1]). Общая цѣль есть условіе всякаго общества и государства. „Ничто въ этомъ мірѣ не живетъ, если не движется, (не стремится къ цѣли); опытъ указываетъ намъ, что народы живутъ лишь до тѣхъ поръ, пока они имѣютъ въ виду цѣль, къ которой стремятся и падаютъ, когда достигаютъ цѣли" [2]). Общая цѣль необходима для движенія, для развитія общества, но для самаго существованія его необходимо подчиненіе морали. „Законъ отношеній, или мораль, есть первый и важнѣйшій, п. ч. безъ него самая соціальная жизнь была бы невозможна. Только подчиняясь нравственному закону, человѣческія общества достигли того благосостоянія, которымъ они теперь пользуются, ибо всякое общество, отвергая нравственный законъ, падаетъ [3]). Эти два начала, то-есть общая цѣль и нравственность, столь необходимыя для существующаго общества, тѣсно связаны между собою. „Никогда не существовало общей цѣли у народа, которая не была бы въ самомъ началѣ народной жизни освящена религіей".

---

[1]) „Traité de politique", т. I, стр. 234, изд. 1866 г.
[2]) Ib., т. I, стр. 57.
[3]) Ib., стр. 14.

Задавшись одной идеей, идеей прогресса, Буше все сглаживаетъ ради ея полнаго проявленія. Народъ для него есть „результатъ общности вѣрованій, преданій, надеждъ, обязанности, интересовъ, предразсудковъ, страстей, языка, привычекъ умственныхъ, моральныхъ и физическихъ, причемъ общая цѣль, избранная народомъ, есть точка отправленія и центръ, вокругъ котораго образуется одно общее политическое тѣло“. „Нѣкоторые, говоритъ Буше, дѣлали національность основой политическихъ обществъ, но такая теорія опровергается реальными фактами. Она превращаетъ слѣдствіе въ причину et vica versa. Національность есть или слѣдствіе продолжительной исторической дѣятельности, или причина появленія такой дѣятельности, ведя за собою образованіе общества [1]). Еслибъ мы, по мнѣнію Буше, приняли общность языка или общность происхожденія за основу для образованія національности, то мы не могли бы выдти изъ противорѣчія. Многіе современные народы создали свой языкъ послѣ образованія государствъ, какъ напр. французы. Съ другой стороны, англичане и американцы, говоря однимъ языкомъ, тѣмъ не менѣе составляютъ различные народы. Всѣ современные народы есть смѣсь различныхъ націй. „Не національность, заключаетъ Буше, но общая цѣль дѣятельности производитъ нравственную среду, въ которой живетъ человѣкъ; общая цѣль создаетъ націю“ [2]). Общая цѣль есть основная точка опоры, на которой все основано въ системѣ Буше. „Продолжительность прогресса (а слѣдовательно, и жизни государства) пропорціональна его цѣли и плодотворности общей доктрины, которая изъ нея истекаетъ [3]). Для сохраненія въ сознаніи гражданъ общей цѣли, государство должно поддерживать дѣятельность тѣхъ факторовъ, которые способствуютъ къ поддержанію общей цѣли. Такъ какъ чрезъ воспитаніе изъ поколѣнія въ поколѣніе переходитъ общая цѣль, то поэтому воспитаніе первое условіе продолжительности политическаго общества, а потому государ-

---

[1]) Ib., стр. 86.

[2]) Ib., стр. 96.

[3]) Ib., стр. 116

ство имѣетъ право опредѣлить программу воспитанія. Семейство и его нормальное образованіе есть второй институтъ, необходимой для поддержанія общей цѣли, а потому государство должно поддерживать этотъ институтъ, въ его настоящей христіанской формѣ, ибо полигамическое семейство не можетъ удовлетворять этому назначенію, ибо оно лишено нравственнаго характера. Индивидъ есть третій факторъ, носящій въ себѣ общую цѣль, а потому ему должна быть предоставлена государствомъ личная свобода, такъ какъ безъ нея онъ не имѣетъ ни достоинства, ни генія, ни заслугъ. Дѣятельность государства проявляется въ правительствѣ и администраціи. „Правительство есть учрежденіе прогресса". „Общество, какъ организмъ, и законодательство не изобрѣтаютъ идей и доктринъ, которыя производятъ прогрессъ, но лишь усвоиваютъ ихъ; общество санкцируетъ ихъ, кладя на нихъ печать своей мощи. Правительство осуществляетъ ихъ, администрація охраняетъ". Почему же, спрашиваетъ себя Буше, одни народы процвѣтаютъ, а другіе падаютъ? „Потому, глубокомысленно отвѣчаетъ онъ, что цѣль, преслѣдуемая первыми, была въ духѣ самаго хода цивилизаціи, тогда какъ послѣдніе ошибались въ направленіи прогресса" [1]).

Въ системѣ Буше есть также часть истины и истины глубокой. Прогрессъ есть, дѣйствительно, необходимое условіе существованія государства, но бытіе прогресса указываетъ лишь на существованіе жизни въ государствѣ, но не опредѣляетъ, что̀ такое сама эта жизнь, подобно тому, какъ въ физической жизни индивида, бытіе прогресса указываетъ на существованіе жизни, но не есть ея начало. Думать, что содержаніе прогресса, общую цѣль народъ „избираетъ"—это значитъ также механически понимать образованіе народа, какъ школа естественнаго права понимала механически образованіе государства. По Буше, народъ выбираетъ себѣ идею и затѣмъ становится народамъ, подобно тому, какъ человѣкъ избираетъ родъ службы и затѣмъ становится чиновникомъ, офицеромъ, морякомъ и. т. д. Это нелѣпо. Вообще понятіе прогресса столь же мало способно уяснить нравственную

---

[1]) Ib., т. II, стр. 104, 107, 111.

жизнь организма государства, какъ понятіе жизненной силы физическую жизнь организма.

Самой слабой и наименѣе удавшейся есть система Рӧмера, убѣжденнаго, что государство есть не только организмъ, но человѣческій организмъ, причемъ онъ строитъ свою систему на психическихъ свойствахъ, обнаруживаемыхъ человѣкомъ въ его различные возрасты.

Система Рӧмера, имѣющая своимъ предметомъ указать на соотношеніе между естественно-существующими въ государствѣ партіями: радикаловъ, либераловъ, консерваторовъ и регрессистовъ или абсолютистовъ съ возрастами лицъ, принадлежащихъ къ этимъ партіямъ, до извѣстной степени вѣрна и знакома каждому изъ жизненнаго опыта, пока она остается въ этихъ предѣлахъ. Но она становится нелѣпой, когда изъ этихъ простыхъ наблюденій дѣлаются новыя и болѣе широкія обобщенія. Такъ, Рӧмеръ отъ свойства всякаго лица въ извѣстномъ возрастѣ переходитъ къ свойствамъ нѣкоторыхъ лицъ, выказываемыхъ ими во всю жизнь, и затѣмъ къ свойствамъ цѣлыхъ народовъ, такъ что въ его системѣ являются народы дѣтскіе (французы), юношескіе (греки), зрѣлые (германцы, англичане) и старческіе (русскіе). Всѣ эти народы, по природѣ, обречены выказывать свойства, обнаруживаемыя человѣкомъ въ извѣстномъ возрастѣ.

Во всѣ времена, говоритъ Рӧмеръ, принимались четыре человѣческіе возраста, соотвѣтственно закону, которому слѣдуетъ природа въ своемъ развитіи: дѣтство, юношество, возмужалость и старость". „Этому же самому закону тѣла равномѣрно слѣдуетъ и духъ. Тѣло и духъ развиваются одновременно, и если иногда одно перегоняетъ другое въ своемъ развитіи, то при здоровой организаціи равновѣсіе должно возстановиться. Если же этого не случается, то наступаютъ слабость и смерть [1]. Подобно этому бываютъ люди, которые рождены какъ мальчики по духу и характеру и въ теченіе жизни навсегда остаются мальчиками. Другіе же наоборотъ, по природѣ, вѣчные юноши третьи—зрѣлые мужи, четвертые—старцы. „Природа, какъ и вся-

[1]) „Die vier Parteinn" Röhmer, 1844 г., стр. 20 и 24.

кій художникъ, рѣдко производитъ совершенныя созданія. Дѣятельная первобытная сила, для которой мы есть ничто иное, какъ оживленныя мысли, создаетъ (вымышляетъ) тысячи недостаточныхъ индивидовъ, тысячу полу-живыхъ на одного совершеннаго. Масса людей, дѣти по природѣ, весьма немногіе мужи по настроенію; еще менѣе мужей совершенныхъ [1]). Какъ каждый изъ возрастовъ, по его природѣ, имѣетъ свойственный ему типическій характеръ, такъ точно люди носятъ всегда характеръ извѣстнаго возраста. Мальчики и мальчико-подобные,—радикалы, юноши и юноше-подобные—либералы; мужи и мужеподобные— консерваторы; старцы и старце-подобные—абсолютисты. Въ государственной жизни существуетъ лишь два здоровыя начала: либеральное и консервативное. Начало радикальное безсодержательно, какъ мальчикъ; абсолютное—безсодержательно, какъ старецъ. Фантазія и чувство есть руководящія начала дѣтства; дѣтство и поэзія нераздѣльны въ жизни народовъ, какъ и въ жизни индивида. Каждое дитя болѣе или менѣе поэтъ и надъ каждымъ дѣтствомъ, даже самымъ бѣднымъ, витаетъ ареолъ поэзіи. Такъ точно и радикалъ живетъ въ мірѣ идеаловъ; точно также и надъ нимъ паритъ волшебная сила, увлекающая за нимъ народы, преимущественно въ наше время. Міръ, полный счастія, свободы, блаженства, въ которомъ люди обнимаются какъ братья и какъ братья живутъ въ вѣчномъ мірѣ, таковы мечты мальчика и радикала [2]).

Юношество характеризуется Рёмеромъ какъ періодъ либерализма, какъ періодъ стремленій, когда стремленіе ставится выше осуществленія. Юноша есть человѣкъ въ полномъ цвѣтѣ лѣтъ, полный жизни и движенія, полный разума и самосознанія; духъ его раскрывается всесторонне и всюду съ творческой силой. Точно также и либерализмъ: даже разрушая, онъ организуетъ. Либеральнѣйшимъ народомъ были греки (древніе), п. ч. ихъ духовная конструкція наиболѣе приближалась къ типу юноши. Какъ истинная философія, начинаясь съ сомнѣнія, возвра-

[1]) Ib., стр. 31.
[2]) Ib., стр. 58.

щается къ Божеству, такъ и либерализмъ, пачиная съ критики, кончаетъ положеніемъ. Хотя онъ еще не достигаетъ цѣли, но онъ всегда стремится къ ней. Либерализмъ, по своей тенденціи, также противоположенъ радикализму, какъ юноша мальчику. Мальчикъ никого не хочетъ знать выше себя и жертвуетъ внѣшнему блеску внутренней свободой; онъ дозволяетъ себя угнетать, лишь бы формально признали его права. Радикализмъ также готовъ помириться съ деспотизмомъ, лишь бы онъ призналъ равноправность всѣхъ гражданъ государства. Истинные представители дѣтства и радикализма есть современные французы [1]). Зрѣлый человѣкъ, мужъ, чувствуетъ, что онъ достигъ той точки, къ которой стремился юноша. Его отношенія упорядочены; его домашній очагъ обоснованъ, его дѣятельность упрочена. Въ зрѣломъ человѣкѣ проявляется суровая серіозность мысли и нѣсколько сухой взглядъ на жизнь; онъ, по природѣ консерваторъ. Дитя играетъ съ будущимъ, старикъ съ прошедшимъ, но въ настоящемъ живетъ лишь мужъ. Мужъ въ полной силѣ тѣла и духа, не чувствуетъ ни сильныхъ порывовъ впередъ, ни потребности остановиться. У него есть наклонность поддерживать старое вмѣстѣ съ способностью улучшать его. Истинный типъ консерватора Рöмеръ видитъ осуществленнымъ то въ нѣмцѣ, то въ англичанинѣ. „Какъ призваніе либерализма состоитъ въ томъ, чтобы приближать чесовѣчеттво къ его идеалу, вызвать къ немъ человѣческое, которое оставалось скрытнымъ, такъ искусство зрѣлаго мужа состоитъ въ томъ, чтобы важное и постоянное отыскать во всѣхъ фазахъ прошлаго и реставрировать его [2]).

Старые и староподобные люди, по природѣ, абсолютисты. У нихъ сложилось уже неизмѣнное убѣжденіе. Они не знаютъ ничего безусловнаго, а только относительное. Нетѣрпимость и любовь къ деспотизму есть естественныя слѣдствія такого настроенія. Форма для него важнѣе содержанія. Онъ допускаетъ

---

[1]) Ib., стр. 177 и 183.
[2]) Ib., стр. 202.

безнравственность, но не терпитъ скандала. Высочайшая моральная сила радикализма есть изувѣрное поклоненіе идеалу, созданному воображеніемъ идолу; высочайшая сила абсолютизма состоитъ въ безпрекословномъ повиновеніи.

Таковы основанія и выводы Рёмера... Не есть ли вся эта система, выражаясь словами самаго Рёмера, мальчико-подобная игра въ сравненія для сравненій? Если бы теорія Рёмера была вѣрна, то тогда каждый народъ въ своемъ развитіи долженъ былъ бы начинать съ радикализма, затѣмъ переходитъ къ либерализму, консерватизму и кончать абсолютизмомъ; исторія человѣчества должна была бы идти тѣмъ же путемъ. Но самъ Рёмеръ отступаетъ отъ этого естественнаго результата своей теоріи и дѣлаетъ изъ нея выводы, въ отношеніи государственнаго устройства, весьма мало связанныя съ его основаніями. Такъ, радикализмъ, по Рёмеру, создаетъ идолослужительное (равенству преклоняющееся) государство; либерализмъ — индивидуалистическое (стремящееся къ осуществленію личной свободы); консерватизмъ — расовое (аристократическое); абсолютизмъ — формальное. Вѣрнаго въ теоріи Рёмера лишь то, что давно извѣстно, что было даже взято принципомъ во французской конституціи 1795 года, именно что юношество въ массѣ болѣе либерально, чѣмъ старчество, а потому, возвышая возрастъ представителей парламента и избирателей, государство усиливаетъ консервативное начало въ странѣ, а понижая возрастъ либеральное. Радикализмъ и либерализмъ одинаково есть принадлежность юношескаго возраста, періода нравственной чистоты и свѣжести, а также вѣра и стремленія людей зрѣлаго возраста, сохранившихъ юношескую чистоту и свѣжесть. Идеалъ радикаловъ, надъ которыми такъ презрительно смѣется Рёмеръ, есть религіозный идеалъ человѣчества, идеалъ, на которомъ отдыхаетъ мысль человѣка, утомленнаго скучной прозой жизни, лучшая сторона человѣческой природы, та сторона, которая дѣлаетъ человѣка человѣкомъ, сторона идеалистическая. Отнимите у человѣчества этотъ идеалъ, какъ конечную цѣль жизни. и оно само падетъ въ собственныхъ глазахъ.

Переходимъ теперь къ системамъ второго порядка, стремящимся уяснить не движеніе, но состояніе общества, соціальную статику, но не соціальную динамику, выражаясь языкомъ О. Конта.

Савиньи былъ первый писатель, который высказалъ, что вездѣ, гдѣ мы находимъ первоначальную исторію, право (а слѣдовательно и государство) получили уже извѣстный характеръ, свойственный также народу, какъ его языкъ, нравы, учрежденія. Даже это явленіе не имѣетъ никакаго абсолютнаго существованія, такъ какъ всѣ единичныя силы и ихъ дѣятельность у каждаго народа неразрывно связаны съ его природой, и только для наблюдающаго являются какъ особыя его свойства. То, что соединяетъ ихъ въ одно цѣлое, есть общее убѣжденіе народа, одинакое чувство внутренней необходимости, которое исключаетъ всякую мысль происхожденія случайнаго и произвольнаго [1]. „Это органическое соотношеніе права съ сущностью и характеромъ народа сохраняется и во все продолженіе его жизни, подобно развитію языка... Право растетъ съ народомъ, живетъ и умираетъ съ нимъ, когда народъ теряетъ свои особенности [2]. Въ другомъ своемъ сочиненіи, посвященномъ системѣ римскаго права, Савиньи высказалъ, что народъ, какъ и человѣкъ, переживаетъ дѣтство, юность, зрѣлый возрастъ и старость; что государство — тѣлесное выраженіе духовной общности, произведшаго его народа.

Нѣкоторое дополненіе къ сказанному можно найти въ довольно скучной въ цѣломъ книгѣ Шмитгенера [3]. Какъ Эпикуръ, говоритъ онъ, производитъ міръ чрезъ соединеніе атомовъ, тѣмъ же путемъ идетъ и абстрактное созерцаніе государства учеными, которые производятъ общество чрезъ соединеніе индивидовъ, изъ атомовъ строятъ цѣлое и могутъ быть названы

---

[1]) „Von Berufung unseren Zeit für Gesutzgebung und Rechtswissenschaft.“ 1814 г., стр. 5.

[2]) Ib., стр. 11.

[3]) „Gründlinien des allgemeinen oder idealen Saatsrechts. II abtheil.“, § 60.

атомистами. Основная ошибка атомистовъ состоитъ въ томъ, что они смѣшиваютъ правоспособность съ дѣеспособностью, то есть то, что индивидъ имѣетъ право такъ создать государство, какъ онъ хочетъ, они смѣшиваютъ съ тѣмъ, что онъ можетъ такимъ образомъ его создать. Отягченное этой основной ошибкой, атомистическое воззрѣніе совершенно неспособно понять органическія отношенія народной жизни, право и государство, п. ч. организмъ не можетъ образоваться чрезъ простое сложеніе членовъ. Человѣкъ есть только часть цѣлаго, и это цѣлое есть общество, семейство, племя, народъ. Выдернутый изъ связи съ этимъ живымъ цѣлымъ, отдѣльный человѣкъ есть совершенно непонятное явленіе, п. ч. прекраснѣйшія чувства и способности его, какъ любовь, чувство обязанности, языкъ, принадлежатъ не индивиду, но обществу".

На разъясненныхъ такимъ образомъ основаніяхъ были построены политическія системы Риля, Моргенстерна, Видмана, Блюнтшли, въ которыхъ идея политическаго организма получила разнообразное примѣненіе.

Основная мысль системы Риля заключается въ положеніи, что настоящій, исторически создавшійся строй европейскаго общества есть единственно-возможный строй общества вообще. „Революція 1848 года повторила, говоритъ Риль, аристократіи предостереженіе, которое уже высказала первая революція: или соціализмъ, или историческое общество; третьяго нѣтъ" [1]). Риль относится одинаково враждебно и къ соціально все уравнивающему государству и къ государству-бюрократическому. „Бюрократическое государство, говоритъ онъ, можетъ создавать лишь филистеровъ, которыхъ вся заслуга заключается въ равнодушіи къ общественнымъ интересамъ". „Печальный знакъ пустоты современнаго полицейскаго государства состоитъ въ томъ, что оно не понимаетъ государственной опасности филистерства, или, зная, что оно существуетъ, не умѣетъ освободиться отъ него. Основная мысль филистерства глубоко политически

---

[1]) „Die bürgerliche Gesellschaft", 1858 г., стр. 179.

безнравственна, п. ч. она медленно, но постепенно отравляетъ общество и государство, а между тѣмъ, съ полицейской точки зрѣнія, филистеръ есть наилучшій гражданинъ. Какое странное противорѣчіе"! [1]). Съ другой стороны, Риль также враждебно относится и къ suffrage universelle. Его идеалъ—сословная представительная монархія, примѣненная къ современному обществу.

Вышеуказанныя основы государственной теоріи Риля развиваются слѣдующимъ образомъ.

Въ каждомъ здоровомъ государствѣ граждане должны группироваться въ естественные классы или сословія. Подъ естественными классами я разумѣю, говоритъ Риль, тѣ немногія великія группы общества, члены которыхъ вошли въ нихъ лишь отчасти по призванію, но преимущественно эти группы создаются рожденіемъ, привычками, нравами, образомъ жизни, посредствомъ особаго историческаго процесса, проявляющагося естественно при образованіи общества [2]).

Все общество, по Рилю, распадается на два отдѣла, образуемые классами состоянія и движенія. Къ первому онъ относитъ крестьянъ и дворянство; къ послѣднимъ, горажанъ и четвертое сословіе. Бытіе каждаго изъ трехъ первыхъ классовъ, въ здоровомъ состояніи общества, должно имѣть опредѣленный типъ, выражающійся въ извѣстныхъ формахъ умственной, нравственной и экономической жизни. Четвертый классъ не имѣетъ и не можетъ имѣть опредѣленнаго типа, ибо онъ всегда состоитъ изъ отверженцевъ трехъ первыхъ классовъ и самое существованіе его указываетъ на болѣзнь общества. Характеръ первыхъ трехъ классовъ составляетъ самоудовлетвореніе; характеръ четвертаго состоитъ въ стремленіи къ разрушенію.

Здоровую форму жизни для крестьянъ составляетъ естественный консерватизмъ мысли, любовь къ старымъ обычаямъ, суровость, чуждая всякой сентиментальности, умѣнье удовлет-

---

1) Ib., стр. 220.
2) Ib., стр. 273.

творяться немногимъ, но это немногое имѣть вполнѣ обезпеченнымъ въ землѣ. Для крестьянина всякаго рода умственное развитіе, выводящее его изъ круга его идей и понятій (über civilisation) есть истинный вредъ. Здоровое состояніе аристократіи требуетъ, чтобы этотъ классъ состоялъ изъ людей имущественно обезпеченныхъ и по имуществу имѣющихъ вліяніе въ той мѣстности, гдѣ аристократія проживаетъ. Титулованное, но бѣдное дворянство не должно считаться въ рядахъ аристократіи. Аристократъ, по природѣ, защитникъ и свободы, и порядка. Аристократія, сдѣлавшись исключительно служебной и придворной, лишаетъ себя общественнаго значенія. Аристократія должна быть раздѣлена на классы, по количеству доходовъ. Лица не имѣющія опредѣленнаго дохода должны выдти изъ аристократіи. Аристократіи, по праву, должно принадлежать управленіе государствомъ, но первую роль государство должно давать тѣмъ изъ аристократовъ, которые выказали заслуги и способности [1]). Истинный типъ горожанина состоитъ въ разсчетливости и комерческой предпріимчивости, любви къ порядку, приверженность къ старымъ городскимъ обычаямъ, корпоративный духъ,—вотъ отличельныя черты горожанина.

Таковы три типа здоровыхъ общественныхъ элементовъ. Люди, не принадлежащіе къ этимъ типамъ, есть члены четвертаго сословія, къ которому Риль причисляетъ разорившихся аристократовъ и горожанъ, крестьянъ-пролетаріевъ, словомъ — всѣхъ лицъ, не имѣющихъ обезпеченнаго дохода или не носящихъ съ собою своего дохода въ своемъ талантѣ, какъ-то: писателей безъ фундаментальнаго образованія, недоучившихся художниковъ и ремесленниковъ. Всѣ эти лица принадлежатъ, по выраженію Риля, къ „безсословному сословію", указывая своимъ бытемъ язвы современнаго общества. Всѣ современныя бѣдствія произошли оттого, что люди вышли изъ естественныхъ типовъ. Еслибъ правильно провести мысль Риля, то въ государствѣ долженъ былъ бы существовать цехъ ученыхъ, цехъ художниковъ, цехъ

[1]) Ib., стр. 177.

ремесленниковъ, на основанiи строгихъ экзаменовъ, и никто, непринадлежащiй къ цеху, не долженъ заниматься предметами, предоставленными въ вѣдѣнiе цеха, то есть сочинять должны лишь патентованные ученые, а писать картины патентованные художники. Все это еще было бы легко исполнимо, но трудно исполнимо, чтобы эти писатели и художники, принадлежа, по теорiи, городскому классу, прониклись бы уставленнымъ для него типомъ. Такъ, отличительной чертой горожанина Риль считаетъ постоянное заглядыванiе въ приходо-расходную книжку, черта едва-ли совмѣстимая съ литерарурно-художественными стремленiями. Заслуга Риля состоитъ въ томъ, что имъ вѣрно указано болѣзненное состоянiе современнаго европейскаго общества, которое вышло изъ экономическихъ и нравственныхъ формъ средне-вѣковой жизни, но еще не создало новыхъ. Но думать, что общество можно снова втиснуть въ тѣ рамки, изъ которыхъ оно вышло, не есть ли это истинное филистерство? Можетъ ли человѣкъ или даже государство остановить поступательное движенiе прогресса, вѣчно разрушающаго и вѣчно творящаго? Каждое время исторической жизни народовъ имѣло свой типъ здоровыхъ формъ жизни, которыя безслѣдно изчезли и, какъ такiя, невозвратимы. Не логичнѣе ли сказать наоборотъ, что смерть народовъ и государствъ происходитъ оттого, что они стремятся удержать формы жизни, уже не могущiя существовать. Каждый разъ человѣкъ пытался свой ограниченный разсудокъ поставить выше Провидѣнiемъ указаннаго пути, но вмѣсто того, чтобы остановить исторiю, она отбрасывала его, какъ отбросило Донъ-Кихота колесо вѣтряной мельницы, которое онъ пытался остановить. Развѣ восточные народы, народы классическаго мiра, не имѣли своего понятiя о здоровомъ состоянiи общества? Писателю настоящаго времени, говорящему о необходимыхъ формахъ жизни, никогда не нужно забывать извѣстную страницу въ „Политикѣ“ Аристотеля, въ которой онъ доказываетъ неизбѣжность рабства!

Совершенно въ другомъ родѣ и съ другими цѣлями написалъ свое сочиненiе Моргенштернъ. Онъ разомъ хочетъ создать на новыхъ началахъ нравственность, право и государство, но

въ результатѣ даетъ весьма блѣдную, ничего не рѣшающую систему.

Моргенштернъ стремится дать нравственный идеалъ и идеалъ государства, основанный на ясныхъ данныхъ человѣческой природы, а не путемъ абстракцій. „Чтобы установить общіе законы человѣческихъ дѣйствій, необходимо понять человѣка такимъ, какимъ онъ обыкновенно является, какимъ онъ созданъ, именно тѣлесно-духовнымъ существомъ". Человѣкъ долженъ такъ дѣйствовать, какъ это необходимо по его природѣ, то-есть избѣгать того, что непосредственно или въ результатѣ будетъ ощущаемо и сознаваемо какъ зло. „Законъ человѣческой жизни говоритъ ему, что онъ долженъ стремиться поддержать себя тѣлесно, духовно и нравственно [1]). Тѣже начала должны руководить индивидомъ и въ обществѣ, тоесть онъ долженъ стремиться избѣгать того, что имъ „непосредственно или въ результатѣ будетъ ощущаемо какъ зло" [2]). Государство является Моргенштерну необходимымъ лишь въ силу коллизій индивида съ обществомъ, такъ какъ не всѣ индивиды на-столько духовно развиты, чтобы сознательно управлять своими дѣйствіями. „Государство есть органическое существо въ народѣ, котораго воля господствуетъ надъ волею отдѣльныхъ лицъ, принадлежащихъ къ народу. Оно имѣетъ цѣлью установить мирную, человѣческой натурѣ сообразную, общую жизнь и спокойное бытіе народа въ ряду другихъ народовъ". Государство есть не самъ народъ, не организованный народъ, но нѣчто принадлежащее народу и состоящее съ нимъ въ тѣснѣйшей и неразрывной связи" [3]). „Цѣль государства— быть установителемъ порядка, охранителемъ общественнаго движенія на неподвижныхъ основаніяхъ собственности, труда и конкурренціи" [4]).

---

[1]) Morgenstern. „Mensch, Volksleben und Staat", т. I, стр. 38-40.

[2]) Ib., стр. 57.

[3]) Ib., стр. 112 и 113.

[4]) Ib., стр. 117.

Моргенштерну принадлежитъ честь приложенія утилитарной морали къ ученію о государствѣ въ наше время. Но какой вышелъ блѣдный результатъ! Вообще нѣмцамъ нужно отдать справедливость, что, взявъ принципъ, они не отступаются отъ его логическихъ слѣдствій, но эти слѣдствія, конечно, не понравятся многимъ утилитаристамъ-эклектикамъ. Отнимите у человѣка стремленіе къ идеѣ, стоящей выше его обыденныхъ интересовъ и сдѣлаются возможны лишь филистерская мораль и филистерское государство, отъ котораго отступится даже самъ не лишенный ума филистеръ.

Таковъ тотъ отдѣлъ статическихъ теорій историко-психической школы, который строится на понятіи организма. Другой отдѣлъ теорій этаго же направленія не только не обосновывается понятіемъ организма, но приближается, съ одной стороны, по своему пониманію природы государства, къ атомистическимъ воззрѣніямъ школы естественнаго права. Но, съ другой стороны, эти теоріи также рѣзко отличаются отъ послѣдней школы тѣмъ, что ими признается несомнѣннымъ, что за внѣшными формами государственной жизни кроется какое-то духовное начало, независимое отъ воли людей, для котораго люди есть лишь орудія, чрезъ которыя оно проявляется. Государство, съ точки зрѣнія этого отдѣла историко-психической школы, не создается волею людей, для выполненія выбранной ими цѣли, но имѣетъ свою духовную природу, неподчиняющуюся ихъ частной волѣ.

Къ числу наиболѣе глубокихъ изъ этихъ системъ принадлежитъ, безъ сомнѣнія, система Видмана [1]).

Сущность сочиненія Видмана состоитъ въ томъ, что онъ противупоставляетъ идеальное, лишь мыслимое государство, состоящее изъ идеальныхъ, лишь только мыслимыхъ лицъ, государству реальному, состоящему изъ реальныхъ существъ, доказывая, что оба эти рода государствъ должны имѣть свою особую природу. Главная ошибка современныхъ публицистовъ, по мнѣнію Видмана, состоитъ въ томъ, что они смѣшиваютъ природу этихъ двухъ родовъ государствъ. Въ тѣснѣйшей связи съ этимъ

---

[1]) „Die Gesetze der socialen Bewegung“, 1851 г.

основнымъ положеніемъ, или даже въ основаніи всей теоріи Видмана находится его воззрѣніе на отношенія лица къ государству. Не тольчо въ мыслимомъ, но и въ реально-существующемъ государствѣ лицо, по Видману, стремится по преимуществу къ духовному самоудовлетворенію въ себѣ, подобно самоудовлетворенію Божества, причемъ такое самоудовлетвореніе достигается тѣмъ полнѣе, чѣмъ бо́льшую свободу имѣетъ лицо. Но въ идеальномъ, лишь мыслимомъ государствѣ, при идеальныхъ, не имѣющихъ матеріальныхъ потребностей лицахъ, свобода и независимость лица являются сами собою, потому что не имѣющее матеріальныхъ потребностей лицо, по самой природѣ своей свободно и независимо. Совершенно иначе въ реальномъ государствѣ, состоящемъ изъ реальныхъ лицъ, имѣющихъ матеріальныя потребности. Въ такомъ государствѣ самоудовлетворяемость лица также должна быть естественной цѣлью всего и можетъ быть также достижима лишь посредствомъ предоставленія лицу свободы. Но свобода, признанная какъ основное начало такаго государства неминуемо ведетъ къ не свободѣ и не равенству, п. ч. лица въ реальномъ государствѣ несовершенны, а слѣдовательно не равны.

„Въ наукѣ новаго времени, говоритъ Видманъ, есть два основныя заблужденія: первое состоитъ въ томъ, что она несовершенной человѣческой личности придаетъ болѣе значенія, чѣмъ она этого заслуживаетъ, и, во-вторыхъ, безличнымъ вещамъ, учрежденіямъ, какъ собственности, государству, королеству, обществу приписываетъ личность, которой они не имѣтъ". „Антропологическая философія нашихъ дней, говоритъ онъ далѣе, стремится свести небо на землю, но не посредствомъ того, чтобы индивидъ, сознавая свою связь съ абсолютной личностью, (Богомъ) чрезъ Нее стремился освободиться отъ тиранніи конечности, въ которую заключили его государство и общество, но чрезъ посредство развитія общечеловѣченнаго духа, въ которомъ она чтить своего бога, бога столь связаннаго съ человѣкомъ, что внѣ его онъ былъ бы ничѣмъ" [1]). Вся человѣческая жизнь, по мнѣнію Видмана,

---

[1]) Ib., стр. 10-11.

есть стремленіе къ уподобленію Божеству, къ осуществленію въ себѣ абсолютной личности, къ достиженію независимости отъ потребностей, отъ господства природы. Но такого самоудовлетворенія лишены реально-существующія лица, а потому они стремятся создать общество и государство для пополненія себя.

Дѣйствительная цѣль государства должна состоять въ установленіи экономической и политической свободы и равенства. Существо государства и общества есть свобода и равенство. Но какимъ же образомъ послѣ этого являются въ государствахъ не свобода и не равенство? Не свобода и не равенство происходятъ въ обществѣ и государствѣ отъ несовершенства человѣческой личности. Если въ дѣйствительныхъ государствахъ и обществахъ и существуютъ не равенство и не свобода, то мы не должны за это упрекать (идеальную) сущность государства и общества, но искать основанія этого явленія въ лицѣ. Человѣкъ съ упорствомъ преслѣдуетъ мысль поставить государство въ гармонію съ его (идеальной) сущностью, но совершенно напрасно, по слѣдующимъ основаніямъ. Несовершенная человѣческая личность нуждается въ помощи общества для полнѣйшаго удовлетворенія своихъ физическихъ потребностей чрезъ накопленіе въ обществѣ возможно-бо́льшого количества матеріальныхъ и умственныхъ богатствъ (знаній). Спрашивается: какимъ путемъ возможно такое накопленіе, то-есть съ установленіемъ или безъ установленія института собственности? Дѣйствительно, отвѣчаетъ на вопросъ Видманъ, всякій, кто говоритъ о правѣ на собственность, говоритъ о правѣ на неравенство, ибо собственникъ останавливаетъ экономическое движеніе общества, такъ какъ онъ исключаетъ другихъ отъ пользованія плодами природы. Но, съ другой стороны, если считать самоудовлетвореніе лица цѣлью всего, то для этой цѣли есть лишь два пути: или совершенное возвышеніе лица надъ міромъ интересовъ, погружая его лишь въ созерцаніе Божественнаго духа, въ такомъ случаѣ возможно уничтоженіе чатной собственности: или, наоборотъ, если мы признаемъ, что настоящее реальное лицо не можетъ исключительно довольствоваться такой духовной пищей, то должны признать частную собственность и поставить, такимъ образомъ, экономическое

развитіе въ извѣстныя границы, то есть гарантировать несвободу и не равенство, ибо неравенство лицъ ведетъ къ неравенству собственности, а слѣдовательно и личнаго и общественнаго значенія, а равенство собственности въ реальномъ государствѣ можетъ быть установлено лишь полнымъ уничтоженіемъ свободы лицъ въ государствѣ, тоесть закрытіемъ единственнаго пути, ведущаго къ самоудовлетворенію. Никакое общество или государство не должны уничтожать личность, ибо въ личной индивидуальной жизни есть все-таки частичка Божества и какъ такая имѣетъ право на существованіе предъ безличнымъ обществомъ. Самоудовлетвореніе лица нельзя даровать, предоставляя, ему возможно-большую часть матеріальныхъ наслажденій. Тѣ, которые думаютъ этимъ путемъ даровать самоудовлетвореніе лицу, избираютъ къ этой цѣли путь, наименѣе къ ней ведущій; ибо чѣмъ болѣе лицо ставитъ свое самоудовлетвореніе въ зависимость отъ какихъ-либо условій, тѣмъ менѣе онъ можетъ его достигнуть. „Мудрые всѣхъ временъ тысячею путей дошли до истины, что свобода и равенство достижимы лишь въ глубинѣ души, когда мы дозволяемъ дѣйствовать на насъ Богу и любя служимъ людямъ; когда мы противопоставляемъ всеподчиняющей природѣ простоту и отсутствіе потребностей и тѣмъ освобождаемъ себя отъ тиранніи имущественнаго міра, по золотому изрѣченію Марка-Аврелія: „безъ гордости принимаю и съ радостью отпускаю“ [1]).

Принимая во вниманіе вышеизложенное, говоритъ Видманъ, неудивительно, что реальныя общества и государства избрали второй путь, ибо при немъ лицу все-таки возможнѣе достичь относительнаго самоудодлетворенія, чѣмъ при всякомъ другомъ строѣ, а избравъ его они должны была неумолимо подчиниться и всѣмъ слѣдствіямъ, вытекающимъ изъ этого избранія. Настоящія общества есть среда, гдѣ личность борется за независимость; настоящія государства есть среда, въ которой сословія, возникшія изъ соединенія людей, имѣющихъ одинаковые экономическіе интересы, борятся за преобладаніе. Насто-

---

[1]) Ib., стр. 35

ящее госуварство, въ каждый моментъ своего бытія, необходимо должно быть выраженіемъ дѣйствительнаго состоянія экономическихъ силъ. Идеальная организація государства, при такихъ условіяхъ, не мыслима. Сама государственная власть не можетъ приписывать себѣ истиннаго главенства, даже чрезъ введеніе всеобщей подачи голосовъ, ибо фактическое имущественное неравенство индивидовъ ставитъ однихъ въ зависимость отъ другихъ такъ что даже всеобщая подача голосовъ есть форма безъ содержанія. Настоящее государство должно быть простымъ отраженіемъ идей и интересовъ господствующаго экономически сильнѣйшаго класса. Всякія предначертанія общественнаго и государственнаго устройства, опускающія изъ вида экономическія условія, строятъ свои зданія на воздухѣ. Главнѣйшая ошибка соціалистовъ состоитъ въ томъ, что они понимаютъ общество какъ гармоническое цѣлое, уничтожая личность; но общество не есть личность, а лишь состоящее изъ личностей. Самоудовлетвореніе же личности лежитъ не въ подчиненіи ея обществу, но въ недостижимомъ идеалѣ освобожденія отъ общества.

На Видмана, очевидно, имѣли огромное вліяніе идеи Штейна, котораго я не разсматриваю здѣсь, потому что онъ на всѣ измѣненія въ обществѣ, а затѣмъ и государствѣ смотритъ лишь какъ на слѣдствіе распредѣленія богатствъ, причемъ государственное устройство рабски подчиняетъ интересамъ экономически сильнѣйшаго класса. Къ теоріи Штейна Видманъ присовокупилъ свои психическіе законы, придавая ей на первый взглядъ большую полноту и логичность, но въ сущности только разрушилъ ее, не замѣнивъ другой, болѣе устойчивой теоріей. Человѣкъ не можетъ стремиться къ полнотѣ божественной жизни, ибо такая полнота совершенно недостижима. Такое стремленіе есть еще болѣе грубый антропоморфизмъ чѣмъ тотъ за который упрекаетъ Видманъ гегельянцевъ, ибо стремиться къ полнотѣ Божества можно лишь тогда, если мы предполагаемъ, что Божество человѣкоподобно. Если можно согласиться, что въ человѣкѣ есть божественная искра, то отсюда вовсе неслѣдуетъ, что человѣкъ можетъ стремиться къ полнотѣ Божества, ибо мыслимая полнота жизни Божества можетъ состоятъ въ

безконечномъ творчествѣ во имя блага безконечнаго числа существъ, тогда какъ человѣкъ можетъ стремиться къ такой полнотѣ лишь созерцая ея. Единственное стремленіе къ подражанію Божеству, доступное человѣку есть нравственная дѣятельность въ доступной ему сферѣ, дѣятельность, во имя нравственной цѣли, подчиняя себя этой цѣли, а не стремясь къ уподобленію безплотному духу, совершенно невозможному для него. Признавая самоудовлетворяемость лица, какъ цѣль, мы должны признать, что неподчиненность и полная независимость лица логически необходима лишь въ царствѣ боговъ, потому что они заключаютъ нравственную цѣль въ своей самодѣятельности. Подчиненность, самопожертвованіе человѣческой личности въ пользу другихъ вполнѣ согласуется съ нравственной природой человѣка, или лучше, есть для него единственный способъ осуществленія нравственной цѣли. Видманъ впадаетъ въ невозможныя противорѣчія, забывая постоянно неравенство божественной и человѣческой природы, оправдывая всѣ средства для достиженія недостижимой цѣли. Признавая вполнѣ, вмѣстѣ съ Видманомъ, что самоудовлетвореніе лица не можетъ быть достигнуто въ средѣ, не дающей простора развитію индивидуальной жизни, отсюда, съ логической необходимостью можно лишь требовать, чтобы государство не стѣсняло умственную и нравственную жизнь индивида. Правда, свобода моральная не возможна безъ предоставленія лицу имущественной самостоятельности, но отъ этого еще далеко до требованія, чтобы государство рабски слѣдовало лишъ за интересами господствующаго класса. Съ точки зрѣнія Видмана наше освобожденіе крестьянъ будетъ непростительнымъ вмѣшательствомъ государства въ свободу индивидуальной жизни. Видманъ напрасно думаетъ, что возможны лишъ два пути въ государственномъ устройствѣ, то есть или полная свобода, или полное подчиненіе личности. Ни одно изъ существовавшихъ государствъ никогда не шло исключительно по одному изъ этихъ путей а всегда по обоимъ. Видманъ узко понимаетъ даже идеальныя цѣли государства, полагая ихъ въ поддержаніи свободы и равенства. Ошибка его и здѣсь происходитъ оттого, что онъ смѣшиваетъ Божественную и человѣчес-

кую личность. Божество всеобще, человѣкъ же не мыслимъ безъ національности и даже къ всеобщности (человѣческой) онъ можетъ стремиться лишъ развивая національное до общечеловѣческаго. Одна изъ величайшихъ цѣлей реально существующихъ государствъ и состоитъ именно въ пособіи къ національному развитію. Боясь чтобы государство не уничтожило личность, онъ совершенно отнимаетъ у него всякія нравственныя цѣли, не задаваясь даже и вопросомъ, можетъ ли личность сама въ себѣ, безъ помощи государства, достичь нравственнаго развитія. Свобода лица и дѣятельность государственной власти есть вѣчныя антиноміи, въ разрѣшеніи которыхъ и проявляется исторія.

Къ числу самыхъ слабыхъ системъ этого порядка принадлежитъ система Блюнтшли, который зашелъ въ непроходимый лѣсъ, ищя новыхъ идей въ уподобленіи различныхъ частей государственнаго организма различнымъ анатомическимъ частямъ челочѣческаго тѣла и различнымъ психическимъ свойствамъ души. Такъ мужской организмъ въ цѣломъ онъ уподобляетъ государству (l'état c'est l'homme); женскій — церкви; мужскій духъ,—правительству; разсудокъ — государстсенному Совѣту; воспоминаніе—министерству внутреннихъ дѣлъ; обоняніе—министерству иностранныхъ дѣлъ; женскую фантазію — культу; сантиментальность — деревнѣ [1]). Самыя формы государства Блюнтшли пытается поставить въ соотвѣтствіе съ духовными особенностями мужскаго и женскаго организма. Такъ женскимъ духовнымъ свойствамъ соотвѣтствуетъ—идеократія; мужскимъ духовнымъ свойствамъ—монархія; мужскимъ душевнымъ качествамъ—(Gemüthliche eigenschaft) аристократія; женскимъ душевнымъ свойствамъ — демократія [2]). Наконецъ всемирная исторія разсматривается какъ выраженіе извѣстныхъ возрастовъ. Такъ индусы—это дѣти съ свойственной дѣтямъ стремленіемъ къ созерцанію; греки юноши, съ страстными стремленіями юности.

---

[1]) „Psychologishe Studien ueber Staats und Kirche". 1844 г., стр. 182-227.

[2]) Ib., стр. 252-257.

Все это можетъ быть нѣмецки остроумно, но вмѣстѣ съ тѣмъ дѣтски безцѣльно. Къ сожаленію многіе замѣчательные писатели, какъ напр. Цахарія (Карлъ-Соломонъ), какъ недавно у насъ Стронинъ принимаютъ остроумное сравненіе за доказательство, забывая что сравненіе лишь настолько доказательно, на столько доказательна лежащая въ основаніи его мысль. Сравненіе даетъ наглядность мысли, необходимую для ея лучшаго уразумѣнія, но въ немъ самомъ нѣтъ никакой доказательности.

Такимъ образомъ, историко-психологическая школа, внесла въ науку много полезнаго для уясненія природы государства, соціальной статики; но она была совершенно неспособна указать необходимые законы, управляющіе движеніемъ общества.

ГЛАВА V.

Реализмъ и идеализмъ въ отношеніи къ объясненію движенія міровой исторіи.

ТЕИСТИЧЕСКОЕ МИРОВОЗЗРѢНІЕ.—ДЕИСТИЧЕСКОЕ МИРОВОЗЗРѢНІЕ. (ГЕРДЕРЪ, КАНТЪ, ФИХТЕ). — ПАНТЕИСТИЧЕСКОЕ МИРОВОЗЗРѢНІЕ. (ШЕЛЛИНГЪ, ГЕГЕЛЬ).—ТЕИСТИЧЕСКО-ПАНТЕИСТИЧЕСКОЕ МИРОВОЗЗРѢНІЕ (КРАУЗЕ).

I.

Теистическое мировоззрѣніе.

Матеріалистическое миросозерцаніе. — Что такое законъ?—Разные виды законовъ.—Божественный Духъ есть единственный безусловный законъ.—Различные воззрѣнія на отношеніе Бога къ міру .— Немыслимость матеріализма. — Безвыходныя противорѣчія пантеизма.—Христіанскій теизмъ.—Богъ въ исторіи

Реализмъ ищетъ всюду законовъ вѣчныхъ, незыблимыхъ; имъ управляетъ мысль объяснить міръ и человѣчество, какъ одно огромное въ высшей степени сложное цѣлое, но въ которомъ всѣ его части есть лишь какъ бы обоюдные агенты, тѣсно связанные между собой обоюднымъ безусловнымъ вліяніемъ, сло-

вомъ для реализма міръ есть perpetuum mobile, самодвижущаяся машина безъ начала и конца своего бытія, дѣйствующая безъ сознанія цѣли и дѣйствительно-безцѣльная. Чтобы понять на сколько вѣрно такое стремленіе, опредѣлимъ сначала, что такое должно разумѣть подъ понятіемъ закона, ибо слово законъ употребляется въ самыхъ разнообразныхъ значеніяхъ, которыя всѣ между собою перепутываются, представляя истинный хаосъ мысли.

Во первыхъ, съ понятіемъ закона, мы соединяемъ порядокъ послѣдовательности въ какомъ, мы замѣчаемъ, слѣдуютъ явленія одно за другимъ, во внѣшнемъ мірѣ. Дѣятели этого внѣшняго міра опредѣляютъ одинъ другаго и опредѣляютъ третье, выходящее изъ этого взаимнаго опредѣленія, причемъ, ни опредѣляющіе другъ друга агенты, ни ихъ результатъ, не сознаютъ своего бытія, а слѣдовательно они не сознаютъ почему и какъ они опредѣляютъ другъ друга. Опредѣляющимъ началомъ въ этихъ агентахъ является какое-то присущее каждому изъ нихъ свойство и присущей каждому изъ этихъ свойствъ особаго рода силы, какъ бы не отдѣлимой отъ свойствъ. Законы природы можно назвать безсознательной самозаконностью природы, или просто самозаконностью.

Во вторыхъ, мы называемъ закономъ постановленіе государственной власти, не полагаемъ въ немъ однако безусловнио силы, вынуждающей неминуемое повиновеніе. Законъ въ этомъ случаѣ является лишь свободно поставленной нормой, свободно конечными существами и для свободно конечныхъ существъ. Этого рода законы имѣютъ сознательное происхожденіе и сознательную цѣль, но не имѣютъ въ себѣ элемента безусловно опредѣляющаго, и какъ все, исходящее изъ конечно разумныхъ существъ, они могутъ быть ошибочны въ виду предназначенной цѣли и могутъ содержать въ себѣ лишь временно справедливое основаніе своего бытія.

Въ третьихъ, мы называемъ закономъ, начало духовное, опредѣляющее собою состояніе нашего сознанія, отъ котораго мы не можемъ освободиться. Такъ нравственныя идеи дѣйствуютъ въ насъ какъ законы, отъ которыхъ мы напрасно старались бы освободиться. Мы можемъ напримѣръ, такъ сказать

формально, устно, отрицать добро, право, справедливость, но внутренно не можемъ уничтожить въ себѣ этихъ идей. Эти идеи являются, такъ сказать, опредѣленіями въ насъ живущаго другого бытія божественнаго, содержа въ себѣ вѣчныя истины, какъ элементы вѣчнаго и неизмѣняемаго Существа. Эти законы тоже вѣчны и неизмѣнны, но они не опредѣляютъ безусловно необходимаго подчиненія имъ воли. Они являются только какъ бы зеркаломъ нашего сознанія. Мы не знаемъ точно отъ чего они происходятъ, а также не знаемъ вполнѣ ихъ разумной цѣли; лишь интуитивно, наитіемъ, внутренно, мы сознаемъ, что они есть явленіе въ насъ Премудраго и Всеблагого Бога, который чрезъ нихъ и въ нихъ даетъ познавать Себя, свою природу, но оставляетъ свободнымъ, повиноваться или не повиноваться Ему. Это соединеніе въ насъ опредѣленія вмѣстѣ съ свободой, закона и возможности неподчиненія ему, есть одно изъ высочайшихъ явленій міровой жизни. Богъ сообщаетъ намъ свой духъ съ присущей Ему свободой и вмѣстѣ указываетъ намъ на ту полноту и гармонію божественныхъ свойствъ, какъ они находятся въ самомъ Божествѣ. Богъ есть духъ свободный, но эта свобода въ немъ соединяется съ такою полнотою совершенствъ, что нашъ ограниченный умъ не въ состояніи понять Бога, какъ личность, а потому мы всегда впадаемъ въ схематизмъ, то есть, разумѣемъ подъ Богомъ, премудрое, безпремудраго; познаемъ свойства, но не можемъ постигнуть какъ они соединяются въ лицѣ.

Въ четвертыхъ, подъ именемъ закона, мы разумѣемъ свойства самостоятельно живущаго Духа. Здѣсь, для нашего пониманія сокрыта трудно разрѣшимая задача. Если существуетъ Духъ всеопредѣляющій, то весьма естественно, что бытіе этого Духа опредѣляетъ всякое другое бытіе, не будучи опредѣляемо никакимъ другимъ бытіемъ. Но, съ другой стороны, спрашивается, какое значеніе Его свойства имѣютъ для Него самаго и для другихъ существъ? Въ Богѣ его свойства не отдѣлимы отъ Него самаго, они сливаются съ Нимъ, такъ что Онъ самъ всегда является въ своихъ свойствахъ и Его свойства всегда соединены съ Нимъ, отсюда Богъ, есть простѣйшее, единѣйшее

цѣлостнѣйшее бытіе, или просто бытіе. Здѣсь идея бытія доходитъ до своей конечной точки, ибо здѣсь, подъ бытіемъ разумѣется начало живущее, жизненное, источникъ жизненности, и вмѣстѣ, какъ единственно возможное самостоятельное бытіе, внѣ котораго, и инымъ образомъ, чѣмъ оно существуетъ, и съ другимъ содержаніемъ невозможно никакое бытіе. Это бытіе должно быть названо закономъ всякого другаго бытія, какъ единственно возможное бытіе должно опредѣлять бытія различнымъ образомъ возможныя; Оно опредѣляетъ всякое бытіе свободно, по своей волѣ и своей природой. Оно есть верховный законъ всякого бытія, источникъ всѣхъ возможныхъ законовъ, но это верховное бытіе само, по отношеніи къ себѣ самому, не поставило въ одинаковыя отношенія всѣ формы бытія. Здѣсь-то скрывается, почему законы не одинаковы въ себѣ, почему законы природы не похожи на законы духовные, нравственные.

Спрашивается, можно-ли въ самомъ дѣлѣ приписать природѣ самозаконность? Природу, въ смыслѣ обобщенія всего матеріальнаго, можно разсматривать въ ней самой, вопервыхъ, какъ самостоятельно сущую отъ вѣка; во вторыхъ какъ сотворенную. По отношенію къ Божеству ее можно разсматривать во 1-хъ, какъ единственно сущую; во вторыхъ, какъ нѣчто находящееся внѣ Бога; въ третьихъ, какъ среду, въ которой дѣйствуетъ Богъ; въ четвертыхъ, какъ нѣчто слитое, неразрывно соединенное съ Богомъ, не отдѣлимое отъ Него. Еслибъ мы признали природу самосущею, то Богъ, понимался бы лишь какъ строитель міра; если мы признали ее сотворенною, то Богъ являлся бы устроителемъ и создателемъ міра; еслибъ мы признали ее единственно сущею, отрицая Бога, какъ начало духовное и сознательное, дѣйствующее по цѣлямъ, то должны были бы приписать природѣ безсознательное творчество. Если мы признаемъ природу находящуюся внѣ Бога, какъ нѣчто отличное отъ Бога по существу, то тогда, мы должны признать, что Богъ, или воспользовался всѣми присущими отъ вѣка природѣ свойствами, комбинируя ихъ для извѣстной цѣли, или, создалъ природу, то есть своей силою, далъ вещамъ ихъ свойства, предусмотрѣвъ своею премудростью ихъ необходимость другъ для друга въ цѣломъ. Если

мы будемъ разсматривать Бога, какъ проявляющагося въ природѣ, то тогда, мы должны признать всякое творчество природы, творчествомъ Божіемъ, саму природу, какъ божественное.

Изъ всѣхъ этихъ гипотезъ о Богѣ и природѣ и объ отношеніи Бога къ природѣ, я признаю единственно вѣрною признаніе Бога, какъ лице, по существу отличное отъ природы, какъ создателя природы, какъ Бога Создателя и Вседержителя, ибо принимая всякую другую гипотезу, мы непремѣнно должны впасть въ безконечное противорѣчіе.

Еслибъ мы признали природу, напримѣръ, единственно сущею и безсознательно творческою, то мы никакъ не могли бы объяснить себѣ, какъ начало безсознательное, производитъ что-либо гармонически цѣльное, какъ міръ; какъ начало безсознательное, дѣйствующее безцѣльно, производитъ существо сознательное, человѣка, все старающагося понять съ точки зрѣнія цѣли. Словомъ, матеріализмъ, въ чистомъ видѣ, есть совершенный абсурдъ, нѣчто совершенно не мыслимое, невозможное для нашего сознанія.

Еслибъ мы признали Бога лишь устроителемъ міра, то мы должны были бы признать Его творческую силу ограниченной, отъ вѣка существующими свойствами матеріи. Богъ могъ бы комбинировать матерію сообразно своей премудрости, но не могъ бы ей дать того, чего ей не доставало. Самый міръ при этомъ былъ бы не лучшій въ себѣ, а лишь относительно лучшій, обусловленный свойствами матеріи.

Необыкновенное разнообразіе свойствъ, присущихъ матеріи и обусловливающее возможность разнообразнѣйшихъ сочетаній, заставляетъ предполагать, что она создана Премудрымъ Богомъ; предполагая иначе, мы должны были бы придти тогда къ странному предположенію, что Всемогущій Устроитель міра не могъ бы прибавить къ нему ничего отъ себя, будучи ограниченъ чѣмъ-то ему чуждымъ; что Богъ, могущій устроить безконечный міръ, былъ бы имъ-же ограниченъ.

Если мы признаемъ Бога, какъ силу живущую въ природѣ, не отдѣлимую отъ нея, то хотя мы облегчимъ себѣ, такъ сказать ясное, наглядное представленіе о вѣчномъ бытіи міра, сдѣ-

ламъ для себя какъ бы болѣе доступнымъ мысль о его происхожденіи и его существованіи, но вмѣстѣ съ тѣмъ впадемъ въ безконечныя противорѣчія съ нашимъ сознаніемъ. Вопервыхъ, мы должны присоединить тогда къ существу Бога матерію, начало пассивное, могущее быть лишь служебнымъ началомъ, начало протяженное, подверженное измѣненіямъ. Само существо Божіе унижается такимъ соединеніемъ, умаляется въ своемъ достоинствѣ. Мы соединимъ тогда въ Богѣ нѣчто по существу своему различное, приписывая Божеству и высочайшія свойства духовныя, какъ Премудрость, Благость, Всемогущество разума и вмѣстѣ пассивность, протяженность, измѣняемость. Такое соединеніе не мыслимо; оно является какъ наборъ различныхъ несовмѣстимыхъ другъ съ другомъ качествъ, произвольно соединенныхъ въ одно цѣлое. Отъ такаго соединенія необходимо умаляются духовныя свойства Божества, какъ это дѣйствительно можно видѣть въ каждой пантеистической системѣ. Пантеизмъ никакъ не можетъ примирить противорѣчіе и объяснить какимъ образомъ божественное, пребывая во всѣхъ существахъ, какъ въ сознательныхъ такъ и безсознательныхъ, пребывая и обнаруживая творчество въ органическихъ и неорганическихъ явленіяхъ природы, остается въ то-же время и пребывующимъ въ себѣ и тождественнымъ съ собою. Непримиримое противорѣчіе! мы не можемъ понять какимъ образомъ Божественное, будучи въ одно и тоже время, живительной силой растенія, силою двигающей и безсознательно живущею въ животномъ, сознательно живущею въ человѣкѣ, въ тоже время остается тождественною въ себѣ. Пантеизмъ, приписывая Божеству, самыя разнобразныя свойства несоединимыя въ одно цѣлое, никакъ не можетъ объяснить, какимъ образомъ божественное, будучи столь разнообразнымъ въ своихъ проявленіяхъ, остается въ тоже время единымъ въ себѣ, а не понявъ Бога, какъ единое, нельзя понять цѣлостности міра. Для того, чтобы объяснить цѣлостность міра пантеизмъ, въ лицѣ Лейбница и Шеллинга, прибѣгаетъ къ понятію предустановленной гармоніи, не будучи въ состояніи объяснить ни кто ея предустановилъ, или какъ она предустановилась. Но не говоря уже о томъ, что пантеизмъ, соединяя Бо-

га съ міромъ, перестаетъ понимать Бога въ себѣ, онъ не можетъ примирить между собою даже самыя духовныя свойства Божества. Такъ, пантеизмъ, признавая Бога премудрымъ, въ то же самое время долженъ признать, что эта премудрость является лишь постепенно, что самъ Богъ развивается вмѣстѣ съ міромъ, что Онъ въ каждый моментъ не есть совершенное, а лишь стремящееся къ совершенству и въ то же самое время всегда производящее совершенное. Признавая Бога нравственно совершеннымъ, пантеизмъ не можетъ объяснить, какимъ образомъ онъ можетъ быть несовершененъ въ своихъ проявленіяхъ. Отдѣляя божественные аттрибуты отъ самого Божества, отдѣляя премудрость отъ премудраго, всемогущество отъ всемогущаго, понимая схематически Божество, онъ вынужденъ само Божество понять, какъ начало дѣйствующее не свободно, а по необходимости, придавая духу свойства, замѣчаемыя нами въ матеріи. Богъ пантеизма есть сила творящая—ибо она не можетъ не творить—слѣдовательно, она творитъ какъ-бы по необходимости. Отнимая такимъ образомъ у самого Бога свободу дѣйствія, пантеизмъ, вообще, не можетъ понять возможность свободы даже духовной въ какомъ-либо разумномъ существѣ. Признавая Бога какъ-бы всецѣло живущимъ въ твореніяхъ, въ однихъ болѣе, въ другихъ менѣе проявляющимъ свою сущность, пантеизмъ долженъ необходимо приходить къ обоготворенію человѣка вообще и въ особенности его видныхъ преставителей. Самъ Гегель смотрѣлъ на Наполеона, ѣдущаго по Іенскому саду, какъ на міровую душу, сосредоточившую свое могущество въ отдѣльномъ пунктѣ, въ лицѣ Наполеона. Эта же мысль заставила философовъ Шеллинга и Гегеля искать въ себѣ самихъ, въ своемъ самосознаніи, объясненія всѣхъ законовъ природы, что повело ихъ къ безконечной массѣ нелѣпыхъ предположеній. Это заблужденіе, конечно, вытекало изъ ихъ пантеистической философіи, ибо если они пришли къ мысли, что въ ихъ философіи божественное дошло до сознанія самого себя, то эта мысль должна была заставить ихъ попытаться объяснить существамъ, въ которыхъ было менѣе божественнаго элемента, какимъ образомъ Божество создало міръ, какимъ образомъ нашъ

духъ въ инобытіи является то свѣтомъ, то магнетизмомъ, то электричествомъ, словомъ — объяснить, какимъ образомъ духъ, совершенно тождественный съ нашимъ, все творитъ и создаетъ, хотя сами мы ничего создать не можемъ. Эта крайность пантеизма, это обоготвореніе себя, приписывая себѣ если не всемогущество, то всевѣдѣніе, погубило германскую идеалистическую философію, ибо реализмъ справедливо могъ указывать на идеалистическую философію природы, какъ на абсурдъ, ошибаясь лишь въ томъ, что онъ вообще назвалъ по этой причинѣ всякую философію абсурдомъ. Творчество безконечнаго Бога въ природѣ мы, конечно, должны изучать на явленіяхъ самой природы, ибо въ нашемъ духѣ нѣтъ всевѣдѣнія, а есть лишь способность къ познанію. Но, съ другой стороны, столь же нелѣпо предположить, что истинное знаніе можно почерпнуть изъ одного только наблюденія явленій природы, какъ будто природой исчерпывается возможность всякаго бытія, какъ будто въ нашемъ духѣ не выражается также бытіе, какъ будто не съ помощью этого духа мы познаемъ явленія природы! Богъ открываетъ себя, свое всемогущество, премудрость и благость какъ въ насъ самихъ, такъ и въ природѣ, а отсюда и два источника вѣдѣнія: нашъ духъ и природа.

Такимъ образомъ, мы пришли къ единственно-возможному представленію Бога, какъ лица отличнаго въ себѣ отъ природы и вмѣстѣ создающаго природу и человѣка, но стоящаго къ нимъ въ различныхъ отношеніяхъ.

Матерія, во всѣхъ ея возможныхъ видахъ, со всѣми ея свойствами, является какъ нѣчто сотворенное. Различныя свойства вещей, или, иначе говоря, законы природы, являются данными отъ Бога, данными Его премудростью, чтобы создать изъ комбинацій веществъ цѣлый, гармонически-законченный міръ. Вещи сами въ себѣ не имѣютъ никакихъ свойствъ. Природа, сама въ себѣ, не имѣетъ никакихъ законовъ. Необходимость, съ которой комбинируются однѣ вещи съ другими или слѣдуютъ однѣ за другими, есть лишь произведеніе божественнаго всемогущества и премудрости. Сами въ себѣ, вещи не имѣютъ

никакихъ законовъ; сама по себѣ природа, отдѣльно отъ Бога, не имѣетъ никакого самостоятельнаго бытія.

Правда, что на такое пониманіе отношеній между Богомъ и міромъ, духомъ и природой, можно возразить, что оно ведетъ къ отчужденію духа и природы, къ признанію природы чѣмъ-то отдѣльнымъ, чуждымъ духу, уничтожающимъ возможность понять это начало, его отношеніе къ духу. Дѣйствительно, мы не можемъ понять, какимъ образомъ духъ производитъ начало ему чуждое; мы не можемъ понять, какимъ образомъ Богъ своимъ всемогуществомъ создалъ природу. Но развѣ это непонятное отношеніе Бога-духа къ матеріи становится намъ понятнѣе съ принятіемъ пантеистической гипотезы? развѣ намъ понятна природа, какъ духъ въ инобытіи? развѣ могучій умъ Шеллинга и Гегеля далъ что-либо, кромѣ нелѣпости, для объясненія того, какимъ образомъ духъ становится электричествомъ, магнетизмомъ или свѣтомъ? Но зато, понявъ, такимъ образомъ, Бога, мы избѣжимъ безчисленныхъ вышеуказанныхъ несообразностей пантеизма и будемъ въ состояніи объяснить, съ гораздо большимъ удовлетвореніемъ нашего сознанія, отношенія Бога къ міру и человѣчеству.

Иначе, въ совершенно другихъ отношеніяхъ, стоитъ къ Божеству человѣкъ. Его природа двойственна: онъ есть цѣлое, составленное изъ двухъ различныхъ элементовъ, духа и матеріи, соединенныхъ въ одно органическое цѣлое. Такое соединеніе двухъ началъ въ конечно-разумномъ существѣ не представляетъ ничего страннаго, невозможнаго. Такое соединеніе невозможно только въ Богѣ, по вышеуказаннымъ соображеніямъ. Главнѣйшая ошибка пантеизма и состоитъ именно въ томъ, что онъ человѣческое бытіе дѣлаетъ критеріемъ всякаго другого бытія, какъ будто-бы иное бытіе невозможно. Пантеизмъ есть своего рода антропоморфизмъ, перенесеніе на Бога человѣческихъ свойствъ, очеловѣченіе Бога. Въ сущности, пантеизмъ создаетъ себѣ понятіе о Богѣ, просто увеличивая безконечнымъ образомъ составные элементы человѣка. Человѣкъ есть соединеніе духа и матеріи; слѣдовательно, Богъ есть соединеніе безконечнаго духа

и безконечной матеріи. Дѣлая такое соединеніе въ Богѣ, пантеизмъ не обратилъ вниманія, насколько оно несовмѣстимо, не нужно, излишне для безконечнаго Духа.

Въ какомъ же отношеніи Богъ находится къ міру и человѣку? Христіанство даетъ единственно-истинное понятіе о Богѣ, какъ единомъ въ Тройцѣ. Богъ-Отецъ есть Богъ въ себѣ, Богъ во всей своей безконечной полнотѣ, Богъ, какъ лицо и духъ вмѣстѣ. Богъ-Сынъ есть явленіе Бога въ единственно-доступной формѣ для матеріально-духовныхъ существъ. Богъ-Сынъ существуетъ для насъ, какъ индивидуальность; тѣмъ не менѣе, Онъ всегда пребываетъ въ Богѣ-Отцѣ, будучи съ Нимъ единосущнымъ. Богъ-духъ Святой есть проявленіе божественнаго духа во всѣхъ разумныхъ существахъ. Богъ-духъ Святой есть именно мышленіе безъ мыслящаго, премудрость безъ премудраго,—тѣмъ Онъ и отличается отъ Бога-Отца, отъ Бога въ себѣ. Богъ-духъ Святой есть то, посредствомъ чего Богъ сообщается съ жизнью разумныхъ существъ; Онъ есть то, чѣмъ мы живемъ мыслью. Онъ есть возможность мышленія, безъ опредѣленія содержанія мышленія. Такимъ образомъ, понимая Бога какъ Троицу, мы легко можемъ понять, какимъ образомъ мы можемъ жить Богомъ, не обоготворяя себя, не впадая въ пантеизмъ, ибо, такимъ образомъ, божественное въ насъ (Богъ-духъ, какъ возможность мышленія) едино, но не тождественно съ Богомъ въ себѣ (съ Богомъ-Отцомъ), какъ лицомъ и духомъ вмѣстѣ.

Богъ въ себѣ всегда былъ, есть и будетъ, полнота всего возможнаго, источникъ всего бывшаго, всего будущаго и всего могущаго быть. Онъ всегда былъ, есть и будетъ совершенъ и безконеченъ въ каждый моментъ своего бытія. Какъ совершенное, онъ не развивается, но даетъ возможность всякому развитію, и есть идеалъ, необходимый для развивающихся.

Конечно, разумныя существа живутъ духомъ Божіимъ, который въ нихъ есть не проявленіе Бога въ себѣ, Бога-Отца, но лишь возможность мышленія и свобода мышленія. Подъ свободой мышленія я разумѣю возможность безконечно разнообразныхъ сочетаній понятій, проявленіе духовно-возможнаго;

духовно-возможное есть сочетаніе всякихъ понятій, которыя могутъ быть мыслимы духомъ. Матеріальная сфера и духовная сфера тѣмъ глубоко разнятся между собой, что въ сферѣ матеріальной Богъ своимъ всемогуществомъ и премудростью опредѣлилъ точно отношеніе вещей, такъ что намъ кажется, что отношенія вещей обусловлены необходимостью, которая заключена какъ-бы въ самихъ вещахъ. Это обусловленіе отношенія вещей было необходимо, ибо иначе міръ матеріальный не могъ бы существовать. Если мы представимъ себѣ, что вещества могутъ химически соединяться не въ точно-опредѣленныхъ, математическихъ пропорціяхъ, а свободно, то тогда міръ не могъ бы существовать: вещи не содержали бы въ себѣ ничего постояннаго, точно опредѣленнаго, типическаго, и природа жила бы въ вѣчномъ хаосѣ. Но такой необходимости не существуетъ для духа. Духъ въ насъ является почти столь же свободнымъ, какъ и въ Богѣ. Богъ только регулятивами даетъ нашему духу направленіе, чтобы эта свобода духа не была для насъ пагубной. Но давъ регулятивы, Богъ предоставилъ во всемъ остальномъ полнѣйшую свободу въ сочетаніяхъ понятій. Такихъ сочетаній можетъ быть такое безконечное множество, что оно никогда не можетъ быть исчерпано никакимъ количествомъ конечно-разумныхъ существъ. Исторія громаднаго числа народовъ и безконечно-большаго числа индивидовъ, изъ коихъ каждый жилъ и мыслилъ совершенно различнымъ образомъ отъ другого, даетъ слабое понятіе о безконечномъ множествѣ всевозможныхъ сочетаній понятій.

Такая возможность безконечнаго сочетанія понятій объясняетъ возможность существованія многочисленныхъ цивилизацій, но вмѣстѣ указываетъ, что отношеніе этихъ цивилизацій между собой не есть что-либо необходимое, не есть какъ-бы развитіе одной міровой цивилизаціи, постепенное развитіе пантеистическаго духа, развитіе Бога въ исторіи. Конечно, какъ все духовное, цивилизаціи между собою сообщаются; а отсюда— всякая послѣдующая по времени цивилизація *можетъ быть* полнѣе и содержательнѣе предъидущихъ, но только можетъ, а не должна быть. Каждая цивилизація не непремѣнно выше

предшествовавшихъ цивилизацій во всѣхъ отношеніяхъ; она можетъ быть выше въ нѣкоторыхъ и ниже въ другихъ и даже можетъ быть совершенно ниже во всѣхъ отношеніяхъ предшествовавшей цивилизаціи. Въ настоящій моментъ, когда въ Европѣ существуютъ богато-содержательныя цивилизаціи, гдѣ-нибудь въ глубинѣ Африки, можетъ быть, зарождается цивилизація, стоящая ниже всѣхъ, когда-либо существовашихъ цивилизацій. Даже въ одно время, рядомъ другъ съ другомъ, могутъ существовать цивилизаціи самаго разнообразнаго достоинства. Такъ, напримѣръ, въ Россіи, рядомъ съ русской цивилизаціей, стоятъ полуварварскія цивилизаціи разныхъ финскихъ и монгольскихъ племенъ, какъ, напримѣръ, черемисская цивилизація, мордовская, бурятская, якутская и т. д. Все это показываетъ ясно, какъ это и должно быть, что духъ не развивается необходимо, механически, но свободно. Подобно тому, какъ въ каждой цивилизаціи каждый индивидъ, чтобъ воспользоваться плодами ея, долженъ самостоятельно воспринимать ее, ибо какъ остроумно выразился одинъ изъ писателей, что „какъ для царя, такъ и для послѣдняго изъ его подданныхъ есть лишь одинъ путь къ усвоенію науки“, точно такъ и одна цивилизація можетъ уничтожаться въ другой, болѣе развитой цивилизаціи, лишь тогда, когда всѣ ея представители добровольно и свободно захотятъ усвоить духовныя начала другой цивилизаціи.

Это разнообразіе сочетаній понятій нисколько не уничтожаетъ единичности истины. Истина есть такое сочетаніе понятій, такая гармонія понятій, какая находится въ единственно-совершенномъ духовномъ существѣ, въ Богѣ. Въ этомъ смыслѣ должно сказать, что истина едина, какъ единъ Богъ, какъ единъ разумъ. Отсюда прямо слѣдуетъ, что никакая концепція единичныхъ умовъ не можетъ заключать въ себѣ истины и полноты всевозможныхъ концепцій духа. Безконечное разстояніе между Богомъ и человѣкомъ уничтожаетъ всякую возможность достиженія какимъ-либо индивидомъ полноты знанія. Всякаго рода присвоеніе себѣ такого знанія, даже такими могучими умами, какъ умъ Шеллинга и Гегеля, есть смѣшная, нелѣпая, дѣтская претензія.

Изъ всего этого, конечно, слѣдовало бы, что индивидъ находится въ тяжеломъ и безпомощномъ положеніи относительно пріобрѣтенія чистой истины и знанія вообще. Индивидъ, дѣйствительно, находился бы въ такомъ безпомощномъ состояніи, если бы онъ одиноко искалъ истины. Но индивиды, соединяясь въ большія группы, въ большія національности, образующія изъ безконечнаго множества индивидовъ единое духовное цѣлое, какъ-бы единаго могучаго духомъ индивида, выходятъ, до извѣстной степени, изъ своего безпомощнаго положенія. Въ самомъ дѣлѣ, нація, національный духъ не есть пустое слово, фигурное выраженіе, но на самомъ дѣлѣ единый духъ, живущій въ безконечномъ множествѣ индивидовъ. Національности даютъ намъ хотя отдаленное понятіе о томъ, какимъ образомъ Богъ, будучи единъ, можетъ жить во множествѣ индивидовъ. Въ національности каждый, существуя для себя, живя своей духовной дѣятельностью, въ то же время живетъ съ помощью другихъ и для другихъ. Отечество для каждаго является единымъ организмомъ, котораго каждый считаетъ себя членомъ и каждый вноситъ въ общую сокровищницу духа плоды своей собственной индивидуальной дѣятельности, пополняя себя плодомъ индивидуальной дѣятельности другихъ. Національные философы разработываютъ теоретическія истины; національные поэты, художники выражаютъ истину въ образахъ; національные музыканты выражаютъ истину въ чувствѣ; государственные люди — въ строѣ цѣлаго государства; практическіе люди поддерживаютъ матеріальное существо духовныхъ работниковъ, питаясь отъ нихъ плодами ихъ духовной дѣятельности. Всѣ вмѣстѣ члены націи дѣлаютъ, такимъ образомъ, одинъ для другого возможную духовную жизнь.

Но если націи относительно индивида являются мощными духовными организмами, то, по отношенію къ Божеству, и эти многоголовые организмы безпомощны, слабы и бѣдны. Они почти точно также далеки отъ истины, какъ и отдѣльные индивиды. Эта истина, которая должна быть знакома каждому образованному уму. Каждый изъ насъ видитъ ограниченность другого, не замѣчая только того, что онъ самъ ограниченъ; каждая

нація видитъ ограниченность другой и смѣется надъ этой ограниченностью, не замѣчая своей ограниченности. Евангельская притча о спицѣ въ глазу ближняго имѣетъ глубочайшій и самый широкій смыслъ.

Но эта національная ограниченность есть необходимая доля конечныхъ существъ: она даетъ имъ возможность вѣчнаго существованія и безконечнаго развитія. Жизнь безконечнаго Бога въ себѣ и конечно-разумнаго индивида должна быть и есть, по существу, противуположна. Безконечный Богъ живетъ не измѣняясь; Онъ живетъ въ себѣ для другихъ; безконечная полнота Его жизни дозволяетъ ему жить въ Себѣ для другихъ. Но мы, существа конечныя, не можемъ жить только для другихъ: мы должны заботиться о собственномъ развитіи и живемъ, по преимуществу, для себя. По этой причинѣ альтруизмъ, любовь ближняго больше себя, предлагаемая Контомъ, есть такое же присвоеніе божественнаго аттрибута, какъ и всевѣдѣніе, присвоиваемое Гегелемъ. Конечно-разумныя существа должны черпать источникъ жизни въ безконечномъ Богѣ, и эта безконечность Бога есть условіе, дающее имъ возможность безконечной жизни и безконечнаго развитія.

Переходимъ теперь къ глубоко-важному вопросу объ отношеніи Бога къ человѣчеству, къ проявленію Бога въ исторіи.

Самый трудный для рѣшенія вопросъ—это вопросъ о томъ, какимъ образомъ согласить предопредѣленіе и свободу, законы движенія человѣческой исторіи и свободу ея движенія.

Уже изъ предъидущаго читатель могъ усмотрѣть, что я совершенно отвергаю какіе-либо законы исторіи, подобные законамъ матеріи: никакихъ подобныхъ законовъ въ исторіи нѣтъ и быть не можетъ, и ихъ нечего искать въ ней. Исторія фактическая должна разсказывать фактически бывшія сочетанія событій, объясняя побужденіе ихъ дѣятелей, связывая, такимъ образомъ, причинно явленія исторіи, не думая однако, что эти причины были безусловныя, единственно возможныя въ родѣ причинныхъ отношеній веществъ матеріальнаго міра. Причинная связь явленій въ исторіи показываетъ только, *какъ могутъ* историческія явленія соединяться, подчиняться другъ другу, но

не то, какъ они единственно должны подчинять другъ друга. Исторія есть сфера свободы, опредѣляемая лишь тремя дѣятельными началами: во-первыхъ, регулятивами, находящимися въ нашемъ сознаніи, направляющими его, не стѣсняя однако его свободы, какъ это мы видѣли выше; во-вторыхъ, законами, свободно созданными самими индивидами, соединившимися по группамъ въ государствахъ, законами, которые еще менѣе представляютъ что-либо неподвижное, безусловное; наконецъ, божественнымъ міроуправленіемъ, которое однако же находится заграницами нашего сознанія, по мѣткому выраженію Шеллинга; слѣдовательно, оно не стѣсняетъ ни свободы мысли, ни свободы дѣйствія. Божество удерживаетъ въ своихъ рукахъ лишь результатъ дѣяній индивидовъ и націй, предоставляя самому дѣянію свободно проявиться.

События въ исторіи, съ теистической точки зрѣнія, не необходимы и не случайны. Они не необходимы, ибо въ духѣ нѣтъ безусловной необходимости, связующей одну мысль съ другой, одно дѣяніе съ другимъ; наше мышленіе, какъ и наше дѣйствіе равно свободны. Съ другой стороны, событія исторіи не случайны. Съ понятіемъ случайнаго мы соединяемъ нѣчто неразумное, безцѣльное, несознательное; жизнь конечно-разумныхъ существъ не можетъ быть случайной, ибо ничто разумное не случайно, а жизнь такихъ существъ должна строиться по разуму. Индивидъ въ исторіи, кромѣ того, связанъ съ жизнью другихъ индивидовъ и въ извѣстной степени ими опредѣляется. Каждое поколѣніе въ исторіи организованнаго въ государствѣ народа опредѣляется умственной, нравственной и экономическою дѣятельностью предшествующихъ поколѣній, пользуясь плодами ихъ дѣятельности и усвоивая содержаніе ея. Но эта опредѣляемость не безусловная: каждое поколѣніе настолько подчиняется результатамъ дѣятельности предшествующаго, насколько оно добровольно ихъ признаетъ. Каждое новое поколѣніе развивающагося въ государствѣ народа можетъ измѣнить до извѣстной степени весь умственный, нравственный и экономическій порядокъ, господствовавшій въ предшествовавшемъ поколѣніи развивающагося въ государствѣ народа. Пере-

вороты, пережитые всѣми великими историческими народами, какъ эпоха возрожденія, реформація, англійская и французская революціи, реформа Петра Великаго у насъ, подтверждаютъ это какъ нельзя яснѣе. Отношеніе народовъ другъ къ другу, цивилизацій другъ къ другу, при ихъ одновременномъ сосуществованіи или ихъ послѣдовательности въ порядкѣ теченія міровой исторіи, не представляетъ также ничего безусловнаго; одна цивилизація или однѣ цивилизаціи не опредѣляютъ безусловно другія, съ которыми онѣ одновременно сосуществуютъ или имъ предшествуютъ. Всемірная исторія не представляетъ никакого послѣдовательнаго развитія человѣчества во всѣхъ родахъ его дѣятельности. Народы еще менѣе опредѣляютъ другъ друга въ исторіи человѣчества, чѣмъ одно поколѣніе опредѣляетъ другое въ исторіи народа.

Высшая цѣль міровой исторіи, съ теистической точки зрѣнія, не состоитъ въ осуществленіи идеальнаго порядка на землѣ, ибо таковой идеальный порядокъ на землѣ не мыслимъ. Идеальный государственный порядокъ есть не болѣе, какъ форма жизни идеально-совершенныхъ людей; идеально-прекрасное государство не мыслимо безъ идеально-прекрасныхъ людей. Думать, что форма сама по себѣ имѣетъ существенную важность, нелѣпо и опровергается ежедневнымъ опытомъ. Среди свободныхъ и разумныхъ существъ такое государство могло бы осуществиться лишь чрезъ свободу, ибо механическое осуществленіе его не мыслимо. Но нельзя себѣ представить, чтобы человѣческое общество свободно дошло до такого совершенства, а слѣдовательно осуществленіе на землѣ идеально-прекраснаго государства не мыслимо, какъ конечная цѣль исторіи.

Въ чемъ же можетъ состоять эта цѣль? какое значеніе историческаго прогресса? — Знаніе не можетъ дать отвѣта на этотъ вопросъ.

II.

Деистическое міровоззрѣніе.

Философія исторіи Гердера (отношеніе Бога къ міру и человѣку; цѣль міровой исторіи заключается въ развитіи гуманности; ошибки Гердера; возможность паденія цивилизаціи вообще). — Философія исторіи Канта (прогрессъ міровой исторіи, обусловленный вмѣшательствомъ Провидѣнія въ исторію). — Критика Канта. — Индуктивный и дедуктивный методы въ исторіи. — Основы философіи Фихте. — Воззрѣнія Фихте на начала древней и новой исторіи. — Пониманіе Фихте христіанства, какъ необходимаго факта міровой исторіи. — Критика этого воззрѣнія. — Критика деизма вообще.

Деизмъ есть философское міровоззрѣніе, рѣзко отличающееся отъ матеріалистическаго тѣмъ, что оно не приписываетъ матеріи творчества и признаетъ существованіе въ мірѣ высшаго начала — Божества. Но это признаніе неопредѣленное. Деизмъ тѣмъ рѣзко отличается отъ теизма и пантеизма, что теизмъ признаетъ живого личнаго Бога, Бога-создателя, устроителя и руководителя міра. Пантеизмъ признаетъ Бога живой творческой силой, постоянно проявляющейся въ природѣ и человѣкѣ; деизмъ останавливается на признаніи Бога, но этимъ и ограничивается, не опредѣляя отношенія Бога къ міру и человѣку или опредѣляя неясно и сбивчиво, не выводя, такъ-сказать, эти отношенія изъ единой мысли.

Я отношу къ деистическому міровоззрѣнію философію Гердера, Канта и Фихте. Первые два философа, признавая божественное начало, не опредѣляютъ точно способъ его проявленія въ исторіи. По Гердеру, Богъ не вмѣшивается въ исторію, предоставляя ее свободѣ человѣка. Критическій философъ Кантъ, обратно, признаетъ вмѣшательство Бога въ исторіи, но не объясняетъ, какимъ образомъ оно вытекаетъ изъ существа Божія. Абсолютнаго идеалиста Фихте я тоже причисляю къ деистамъ, ибо онъ, по моему мнѣнію, стоитъ на срединѣ между теизмомъ и пантеизмомъ; отсюда — неопредѣленность его философіи. Фихте признаетъ существованіе единаго Бога; по мнѣнію Фихте, не существуетъ ничего, кромѣ Бога. На основаніи

этого положенія можно бы думать, что Фихте пантеистъ; но онъ отрекается отъ пантеизма, считаетъ его совершенною нелѣпостью. Спрашивается: какимъ же образомъ Фихте, признавая, что существуетъ одинъ Богъ, не выводитъ отсюда пантеистическихъ результатовъ? Это происходитъ оттого, что Фихте совершенно отрицаетъ существованіе матеріи; для него матерія есть призракъ, обманъ, какъ и для индусскихъ мудрецовъ. Міръ для Фихте есть ничто иное, какъ божественныя мысли, проявляющіяся образно, въ видѣ вещей. „Я всѣми силами стараюсь доказать, говоритъ онъ, что данный, видимый нами міръ, въ какомъ бы то ни было серьезномъ смыслѣ слова, не существуетъ; существуетъ только самъ въ себѣ покоющійся, никакой причины внѣ себя не имѣющій образъ.“ Признавъ жизнь міра лишь видоизмѣненіями единаго духа, Фихте совершенно не можетъ объяснить, какимъ образомъ возможно бытіе отдѣльныхъ существъ, и еще менѣе то, какимъ образомъ эти существа могутъ погрѣшать. Отвергнутая, въ принципѣ, матерія является снова на помощь для выхода изъ противорѣчій: свободно-разумное существо, погрѣшая, подчиняется тѣлу; очищаясь, возвращается къ Божеству. Но Божество едино, единый духъ; откуда же взялось другое начало? Фихте не объясняетъ этого, отсюда—неопредѣленность, темнота и сбивчивость его философіи. Гегель справедливо упрекаетъ Фихте въ томъ, что, принимая основнымъ началомъ своей философіи тождество субъекта (самосозерцающаго) и объекта (внѣ созерцаемаго), Фихте выходитъ изъ этого тождества и не можетъ къ нему возвратиться, потому что оба эти различныя начала поставлены во взаимодѣйствіе причинности [1]). Дѣйствительно, если существуетъ одинъ Богъ, одинъ духъ, одно мышленіе, то оно должно и проявляться въ каждомъ разумномъ существѣ и само себя имѣть своимъ предметомъ, такъ какъ никакое мышленіе не существуетъ безъ предмета. Пантеизмъ болѣе ясенъ, чѣмъ философія Фихте, ибо хотя пантеизмъ и признаетъ единое начало міра, но это начало

---

[1]) „Hegel's Werke“, т. I, стр. 244.

всегда двойственно, то-есть или въ немъ самомъ признаются существующими нераздѣльно два различныхъ элемента, какъ духъ-матерія у Шеллинга, или единое начало, духъ, имѣетъ способность переходить въ другое, отъ него различное, въ матерію. Эта двойственность единаго міроваго начала въ пантеизмѣ даетъ ему возможность ясно и наглядно объяснять жизнь природы и человѣка. Но Фихте, признавъ матерію призракомъ, не различая въ единомъ началѣ никакихъ противоположныхъ элементовъ, совершенно не можетъ объяснить удобопонятнымъ образомъ ни жизнь природы, ни жизнь человѣка. Въ силу этого я причисляю его философію къ деистической, то-есть къ такой философіи, которая хотя и признаетъ существованіе высшаго начала въ мірѣ, но не можетъ объяснить отношенія этого начала къ природѣ и человѣку.

Первый замѣчательный вкладъ въ нѣмецкую философско-историческую литературу былъ сдѣланъ Гердеромъ въ его сочиненіи: „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menscheit", 1784 г.

„Въ самой организаціи каждаго существа Провидѣніе, говоритъ Гердеръ, вложило законъ его бытія, которому необходимо слѣдуетъ существо". Таково общее положеніе, изъ котораго исходитъ Гердеръ. Въ этомъ общемъ положеніи Гердера лежитъ руководящее начало всей его философіи исторіи и развивается имъ съ удивительной послѣдовательностью. Каждый климатъ имѣетъ, говоритъ онъ, свои растенія, жизнь которыхъ гармонически связана съ жизнью его родины, такъ что то же растеніе, перенесенное въ другія условія, первоначально слѣдуетъ законамъ своего бывшаго отечества. Растенія, перенесенныя въ Европу изъ южныхъ странъ, зрѣютъ первый годъ позднѣе, какъ-бы ожидая еще солнца своей родины, а въ слѣдующій годъ быстрѣе, свыкаясь съ климатомъ. Въ оранжереяхъ растенія сохраняютъ законы своего отечества, хотя бы они были перенесены уже за пятьдесятъ лѣтъ въ Европу. Такъ, растенія съ мыса Доброй Надежды цвѣтутъ зимою, потому что тогда въ ихъ отечествѣ бываетъ лѣто; „Ночная красавица" (Mirabilis Jalappa) цвѣтетъ ночью, по мѣткому предположенію Линнея, потому, что въ это время въ Америкѣ, ея родинѣ, бываетъ день.

„Все это, продолжаетъ Гердеръ, должно доказывать, что для растенія, цвѣтовъ нужно нѣчто болѣе, чѣмъ теплота и влажность“ [1]).

Въ организаціи животныхъ, говоритъ Гердеръ, мы также находимъ строгую соотвѣтственность между органами животныхъ и способами ихъ питанія, такъ что животное въ своихъ органахъ находитъ всѣ необходимыя орудія для своего существованія, а прирожденный животнымъ инстинктъ учитъ ихъ вѣрному, безошибочному употребленію своихъ органовъ.

Точно также въ организаціи человѣка лежитъ законъ его назначенія. Человѣкъ есть существо организованное для разумной и свободной дѣятельности, къ созданію искусства, языка, къ осуществленію гуманности и религіознаго сознанія. „Въ религіи человѣкъ почерпаетъ высочайшую гуманность: она есть высочайшая гуманность... Драгоцѣннѣйшій даръ человѣка есть разумъ, коего назначеніе состоитъ въ соединеніи причинъ и слѣдствій (въ явленіяхъ); но тамъ, гдѣ разумъ не можетъ этого сдѣлать, человѣку ничего не остается, кромѣ чаянія (вѣры). Мы не видимъ въ дѣйствіяхъ природы никакой внутренней причины; мы не знаемъ сами себя и не знаемъ, какимъ образомъ что̀-либо въ насъ совершается... Какъ только человѣкъ иначе, чѣмъ какъ животное, вглядывается въ міръ, онъ сейчасъ же доходитъ до предположенія невидимаго, могущественнаго существа, которое или приноситъ ему пользу, или вредитъ. Религія, такимъ образомъ разсматриваемая, даже какъ простое пособіе ума, есть высочайшая гуманность, лучшій продуктъ человѣческой души“ [2]).

„Человѣкъ есть существо организованное къ вѣрѣ въ свое безсмертіе. Внимательный взглядъ на природу убѣждаетъ насъ въ вѣрности этого чаянія. Такъ, мы замѣчаемъ, что чѣмъ выше существо, тѣмъ оно болѣе сложно, состоя изъ разнообразнѣйшихъ элементовъ низшаго царства, что, по аналогіи, застав-

---

[1]) Erster Theil, zweites Buch., глава II.
[3]) Viertes Buch, глава VII.

ляетъ насъ предполагать существованіе за міромъ видимымъ такого же полно-организованнаго невидимаго царства, какъ полно организовано видимое. Внимательное изученіе природы убѣждаетъ насъ, что существуетъ, вѣроятно, столько различныхъ существъ въ формахъ — растеній, насѣкомыхъ, рыбъ, птицъ, млекопитающихся и т. д. — сколько вообще можетъ существовать, такъ что ни одна возможная къ существованію форма ни неосуществлена. Ни одна сила въ природѣ не уничтожается, не пропадаетъ, а потому было бы величайшимъ противорѣчіемъ думать, чтобы что-либо живое, дѣйствующее, въ чемъ открывается самъ Творецъ, въ чемъ открывается самая божественная сила, возвратилось въ ничто, въ небытіе. Сила, которая познаетъ Бога, учится любить Его и подражать Ему, которая, по сущности своего разума, даже противъ воли, убѣждается въ его бытіи—можетъ ли она погибнуть?“ [1]).

Никакая сила въ природѣ не существуетъ безъ органа; но органъ не есть сама сила, а лишь средство, орудіе, чрезъ которое она дѣйствуетъ. Матерія нашего тѣла была бы безформенна и безжизненна, еслибы ея не оживляла и не образовывала органическая сила. Каждая сила дѣйствуетъ въ гармоніи съ ея органомъ, ибо она образуетъ его для откровенія своего существа, хотя сила какъ-бы отождествляется съ органомъ, чрезъ который она проявляется (мозгъ и мысль). Но подъ покровомъ органа Всемогущій Самъ какъ будто указываетъ на ея существованіе, ибо когда падаетъ покровъ, сила остается, какой она была и прежде, до Него, хотя и въ низшемъ состояніи и также органична, ибо она существовала уже до своего покрова. Если же возможенъ былъ для нея переходъ изъ прежняго состоянія въ настоящее, то также возможенъ для нея и новый переходъ. Новую среду и болѣе совершенную для нея создастъ тотъ, кто создалъ для нея среду здѣсь, хотя и не столь совершенную [2]).

Въ жизни природы мы видимъ, что каждое существо питается созданіями низшаго рода, превращая ихъ въ себя, въ

---

[1]) Funftes Buch, гл. II.
[2]) Ib., стр. 178.

существо высшаго рода. Такъ, животное питается растеніями, претворяя ихъ въ себя; человѣкъ—животнымъ. Такимъ образомъ, ничто въ природѣ не умираетъ, а переходитъ всегда въ лучшую жизнь, а слѣдовательно, по аналогіи, мы должны заключить, что смерть человѣка есть начало новой жизни [1]).

Разрушеніе органа, чрезъ который дѣйствуетъ сила, не должно указывать намъ на уничтоженіе самой силы, ибо и при его бытіи его дѣятельность не отождествляется съ дѣятельностью самой силы; даже физіологія убѣждаетъ насъ въ этомъ.

Внѣшнее изображеніе, которое получаетъ нашъ глазъ, не переходитъ въ мозгъ; звукъ, слышанный нашимъ ухомъ, не переходитъ механически въ нашу душу. Мысль, посредствомъ которой душа представляетъ себѣ внѣшніе предметы, есть нѣчто другое, чѣмъ то, что даютъ ей чувства. Какъ тѣло, питаясь пищей, растетъ, такъ растетъ духъ, питаясь идеями; даже въ немъ происходитъ, при этомъ питаніи, тотъ же законъ уподобленія, роста и превращенія, какъ и въ тѣлѣ, но своего, особаго рода... Короче говоря, въ насъ живетъ внутренній духовный человѣкъ, имѣющій свою особую природу, для котораго тѣло служитъ лишь орудіемъ. Духовность природы человѣка ярко выражается въ томъ, что, одушевленный идеей, человѣкъ жертвуетъ ей тѣломъ, или, увлекаясь мыслью, онъ въ состояніи подавлять и забывать свои физическія страданія. Память указываетъ намъ, что самый способъ сохраненія и возобновленія идей есть духовнаго, а не матеріальнаго рода, ибо еслибъ она была матеріальнаго рода, то мы или никогда бы не забывали или забытое никогда не вспоминали [2]).

Все въ природѣ связано; одно состояніе стремится къ другому и приготовляетъ его. Если же, такимъ образомъ, въ цѣпи существъ человѣкъ есть высшее звено и послѣдній замыкающій членъ, то имъ должна начинаться цѣпь существъ высшаго рода, которыхъ онъ есть низшій членъ. Онъ есть переходное звено между двумя мірами.

---

[1]) Ib., гл. III

[2]) Funftes Buch, гл. IV.

Послѣ этого введенія, которое обнимаетъ первую часть труда Гердера, онъ переходитъ къ второй части, въ которой разсматриваетъ организацію и способъ жизни различныхъ расъ, населяющихъ землю. Мы не остановимся на этой части, въ которой не содержится ничего особенно-любопытнаго, но укажемъ на любопытные выводы Гердера изъ обозрѣнія всѣхъ видовъ человѣка. „Все теченіе жизни человѣка, говоритъ Гердеръ, есть превращеніе, или весь человѣческій родъ находится въ состояніи постоянной метаморфозы. Подобно тому какъ одни цвѣты падаютъ и вянутъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ возникаютъ и распускаются другіе, между тѣмъ какъ дерево выноситъ всѣ времена года, точно также какой-нибудь осьмидесятилѣтній человѣкъ, по крайней мѣрѣ, двадцать четыре раза обновляетъ свое тѣло. Кто можетъ прослѣдить всевозможныя измѣненія матеріи и ея формъ въ одномъ человѣческомъ царствѣ на землѣ, когда ни одинъ пунктъ на нашемъ многоразличномъ шарѣ, ни одна волна не похожи другъ на друга“. Здѣсь Гердеръ, очевидно, повторяетъ ту же мысль, которую онъ высказалъ и прежде, что въ царствѣ человѣка, принимая во вниманіе всевозможное разнообразіе физическое и умственное въ организаціи индивидовъ, проявлявшееся прежде, проявляющееся и имѣющее проявиться въ будущемъ, въ жизни каждаго народа, какъ и въ жизни человѣчества ни одна изъ возможныхъ къ существованію формъ не остается безъ осуществленія. Производя всевозможные роды существъ, какъ разумныхъ, такъ и неразумныхъ, благое Божество доставило всѣмъ одинаковую возможность наслаждаться жизнью при самыхъ разнообразнѣйшихъ условіяхъ, ибо наслажденіе жизнью зависитъ не отъ условій, а отъ внутренняго сознанія. Все живое радуется своей жизни; оно не спрашиваетъ и не углубляется въ вопросъ: зачѣмъ оно существуетъ? — его существованіе есть для него цѣль, и цѣль его—существованіе. Никакой дикарь не умерщвляетъ себя, какъ и животное; онъ продолжаетъ свой родъ, не зная къ чему это поведетъ, и не отказывается, въ самыхъ тяжелыхъ условіяхъ климата, отъ труда

и стараній, чтобы только жить [1]). „Чувство счастія не зависитъ отъ утонченности культуры, развитія наукъ, или искусствъ.“ Народы, о которыхъ мы думаемъ, что природа была для нихъ мачихой, можетъ быть, есть ея любимыя дѣти, потому что если она не приготовила для нихъ роскошнаго стола изъ вкусныхъ ядовъ, то она чрезъ посредство здоровыхъ рукъ для работы дала имъ здоровье и неизсякаемую жизненную теплоту.“

Если такова жизнь дикаря, то, спрашивается, что́ такое культура, и въ какомъ отношеніи стоитъ культурный человѣкъ къ дикарю? „Различіе между образованными народами и дикарями не въ родѣ, но въ степени“, отвѣчаетъ Гердеръ. „Человѣкъ есть искусная машина, одаренная родовымъ предрасположеніемъ и полнотою жизни; но эта машина не дѣйствуетъ сама собою, ибо даже способнѣйшій человѣкъ долженъ учиться тому, *какъ* онъ долженъ дѣйствовать. Разумъ въ каждомъ изъ насъ есть сборникъ замѣчаній и упражненій нашей души; онъ есть результатъ воспитанія нашего рода; онъ по даннымъ образцамъ, усвоенное воспитаніемъ, какъ самодѣятельный художникъ, дополняетъ собственнымъ содержаніемъ. Въ этомъ лежитъ основа исторіи человѣчества, условіе, безъ котораго она сама бы не существовала. Еслибы человѣкъ получилъ все изъ себя и развивалъ это, уединенно и независимо отъ другихъ людей, то тогда была бы возможна исторія человѣка, но не была возможна исторія человѣчества [2]).

Культура есть цѣпь исторіи, соединяющая предшествующее поколѣніе съ настоящимъ и настоящее съ будущимъ. „Для Всевышняго всѣ средства есть цѣли, и всѣ цѣли есть средства къ высшимъ цѣлямъ, въ которыхъ открывается безконечное во всей своей полнотѣ. Что́ каждый человѣкъ есть и чѣмъ онъ можетъ быть, то и должно быть цѣлью человѣческаго рода.“ Безъ цѣпи культуры вся исторія человѣческаго рода была бы исторіей развалинъ, но цѣпь культуры дѣлаетъ изъ этихъ развалинъ цѣлое, въ которомъ хотя исчезаютъ человѣческія фигуры,

---

[1]) Neuntes Buch, гл. I.
[2]) Ib., стр. 344.

но человѣческій духъ безсмертенъ и постоянно живетъ; даже измѣнчивость вида и несовершенство всего человѣческаго лежало въ планѣ Провидѣнія. Глупость должна проявляться, чтобы мудрость ее преодолѣвала.“ [1]). Для умственной культуры, мы имѣемъ языкъ, безъ котораго было бы невозможно никакое развитіе. Народъ, не имѣющій словъ для идей, не имѣетъ самыхъ идей. Разумъ безъ языка на землѣ не мыслимъ. Но языкъ содержитъ въ себѣ поименованіе не вещей, а только именъ; никакой человѣческій умъ не знаетъ вещей, а только признаки ихъ, выраженные словами. Мы не можемъ вполнѣ найдти связи между причиной явленія и слѣдствіемъ его, потому что мы не видимъ, въ сущности, ни того, чтò дѣйствуетъ, ни того, на что дѣйствуетъ, и не имѣемъ никакого понятія о бытіи вещи. Примѣты, по которымъ мы мыслимъ, выражаются въ звукахъ, не имѣющихъ ничего съ ними общаго; кромѣ того, выразитель извѣстной идеи часто разумѣетъ подъ ней совершенно другое, чѣмъ то, что понимается его учениками. Жалкій дикарь, видѣвшій мало вещей и имѣющій еще менѣе понятій, однако составляетъ ихъ не инымъ путемъ, чѣмъ и глубочайшій философъ. Исторія языковъ и тѣхъ революцій, которыя они переживали, была-бы любопытнѣйшимъ источникомъ для исторіи преобразованій духовнаго міра человѣка. Дикарь, самостоятельно думающій есть существо болѣе мыслящее, чѣмъ тѣ ученые, которые лишь повторяютъ за другими.

Послѣ этихъ общихъ замѣчаній, о человѣкѣ и цивилизаціи, Гердеръ переходитъ къ опредѣленію отношеній между лицомъ и обществомъ. Человѣкъ есть существо созданное для общежитія и общежитіе есть его существенное состояніе. Свободное развитіе культуры есть назначеніе человѣка. Можно признать закономъ исторіи, что никакой народъ не бывалъ порабощенъ, который не хотѣлъ поработиться. Неравенство людей не столь значительно по природѣ; воспитаніе лишь можетъ сдѣлать его значительнымъ. Благороднѣйшій народъ подъ игомъ деспотизма скоро теряетъ всѣ черты

---

[1]) Ib., стр. 352.

своего происхожденія; но, съ другой стороны вѣрно, что каждый народъ самъ создаетъ свое государственное устройство. Природа создала лишь необходимыя узы семейства, а во всемъ остальномъ дала полную свободу, такъ что можно сказать, что каждый народъ достоинъ своей судьбы.

Начало человѣческой культуры Гердеръ видитъ въ Азіи, ибо тамъ находятся въ дикомъ состояніи тѣ животныя и растенія, которыя всего болѣе необходимы человѣку для его существованія. Объ началѣ культуры и о происхожденіи человѣка мы не имѣемъ ничего, кромѣ преданій, на которыхъ Гердеръ мало останавливается. Историческіе народы Гердеръ разсматриваетъ по группамъ : къ первой группѣ онъ относитъ Китай, Тибетъ, Индостанъ, Японію; ко второй группѣ : Вавилонъ, Ассирію, Халдею, Медію, Персію, Финикію, Іудею, Египетъ ; къ третьей группѣ Грековъ; къ 4-й Римлянъ. Здѣсь собственно кончается его философія исторіи, ибо онъ говоритъ очень немного о новыхъ государствахъ и народахъ, указывая лишь на ихъ природныя качества, а изъ фактовъ культуры разсматриваетъ, и то весьма поверхностно, христіанство, крестовые походы, рыцарство, и даже не переходитъ въ собственно новую исторію. Собственно, всѣ основныя положенія философіи исторіи Гердера, обоснованы на культурѣ древнихъ народовъ, а потому и мы ограничимся разсмотрѣніемъ этой части его труда.

Весьма странно, что тотъ же Гердеръ, который такъ мѣтко указалъ на культуру, какъ на связующую цѣпь всемірной исторіи, не видитъ никакого общаго начала во всемірной исторіи. Бытіе каждаго народа, каждаго индивида, какъ и каждаго растенія и цвѣтка, имѣетъ, по его мнѣнію, цѣль лишь въ немъ самомъ. Провидѣніе не вмѣшивается въ человѣческую исторію. „Гуманность есть цѣль человѣческой природы и Богъ, вмѣстѣ съ этою цѣлью, отдалъ нашему роду нашу судьбу въ собственныя руки.“ „Цѣль вещи, говоритъ онъ далѣе, которая сама не есть лишь простое и безжизненное средство, должна́ лежать въ ней самой. Гуманность есть единственная цѣль нашего рода; все, что намъ дало Божество,—какъ языкъ, искуство, религію, Оно дало лишь въ видахъ этой цѣли. Все что въ исторіи сдѣ-

лано хорошаго, сдѣлано въ видахъ этой цѣли; все безумное, порочное, отвратительное, все, направленное противъ гуманности, преходяще; человѣкъ никакой другой цѣли не можетъ преслѣдовать въ развитіи своихъ учрежденій, кромѣ той цѣли, которая положена въ его природѣ" [1]). Гердеръ подъ именемъ „гуманность" разумѣетъ не общее и цѣлостное содержаніе человѣческаго духа, проявленіе котораго есть источникъ духовной жизни, средство и цѣль исторіи; онъ, наоборотъ, предполагаетъ, что культура народа зависитъ отъ времени, мѣста и прирожденныхъ особенностей народа [2]). „Повсюду на нашей землѣ было, что могло на ней быть, говоритъ Гердеръ, частью въ зависимости отъ условій и потребностей мѣста, частью — отъ обстоятельствъ и случайностей времени, частью — отъ врожденныхъ свойствъ народовъ". „Народный характеръ зависитъ отъ происхожденія, мѣстъ обитанія, образа жизни, отъ прежнихъ дѣяній того же народа". „Историкъ долженъ относиться къ историческому матеріалу, какъ ботаникъ, то-есть онъ, долженъ классифицировать народы и говорить лишь о свойствахъ ихъ, а также и свойствахъ ихъ культуры [3]).

Такой взглядъ на исторію повелъ Гердера къ тому, что онъ соединяетъ въ одно цѣлое жизнь народовъ посредствомъ— странно сказать — „судьбы", — удивительный выводъ для человѣка, признающаго Провидѣніе. „Когда была создана земля и на ней разумные существа, тогда, создавъ человѣка, Богъ сказалъ ему: „Будь моимъ образомъ, будь богомъ на землѣ, царствуй и управляй. Все, что ты можешь создать благороднаго и прекраснаго изъ твоей природы, создавай, Я же не буду тебѣ чудесно помогать, ибо Я вручилъ судьбу людей въ ихъ руки; мои вѣчные и святые законы, данные твоей натурѣ, будутъ тебѣ помогать". [4]). Однако Гердеръ убѣжденъ, что, съ теченіемъ ис-

---

[1]) Fünfzentes Buch, гл. I.
[2]) Ib.
[3]) Zwölftes Buch, гл. II.
[4]) Funfzentes Buch, гл. I.

торіи, гуманность должна брать верхъ надъ разрушительными силами, проявлявшимися въ исторіи, ибо человѣчество постепенно должно убѣждаться, что легче разрушать, чѣмъ создавать, хотя страстность и порывистость необходимы въ исторіи, ибо безстрастные люди не выдумали бы и пещеры троглодитовъ. Въ исторіи никогда не было ничего безусловно-дурнаго, что́ не приносило бы и хорошаго результата; ядъ превращается въ лекарство. Поколѣнія гибнутъ, а безсмертное цѣлое, человѣчество, переживаетъ ихъ и учится добру изъ зла. „Человѣческій родъ предназначенъ пройдти различныя степени культуры, но прочная культура и благосостояніе людей, могутъ быть основаны лишь на разумѣ и справедливости. Въ математическомъ естественномъ ученіи доказано, что каждая вещь, для продолженія своего бытія, нуждается въ нѣкоторомъ родѣ совершенства, требуетъ извѣстнаго максима или минума чего-либо, чтобы изъ дѣйствія этихъ силъ существовала сама вещь. Такъ, наша земля не могла бы существовать, еслибы пунктъ опоры ея тяжести не лежалъ въ глубочайшемъ мѣстѣ и всѣ силы ея не дѣйствовали бы на него въ гармоническомъ равновѣсіи. Точно также каждое существованіе въ себѣ самомъ носитъ естественный законъ своей физической истинности, добра и необходимости, соединенныя неразрывно съ самою возможностью его бытія“ [1]. Какъ ни разнообразны націи по мѣсту, времени и характеру, но каждая носила и носитъ въ себѣ мѣру своего совершенства, непохожную на другихъ. Чѣмъ чище и прекраснѣе основанія, на которыхъ опирается народъ, чѣмъ на болѣе полезные предметы направлена его дѣятельность, чѣмъ прочнѣе и тверже соединяющая связь членовъ съ государствомъ, тѣмъ благороднѣе нація, тѣмъ болѣе блеститъ ея образъ во всемірной исторіи“ [2]. Исторія міровой цивилизаціи идетъ по кривой линіи. Въ каждый моментъ ея она то поднимается, то опускается, ища точнаго равновѣсія. Было бы нелѣпо считать какой-либо изъ бывшихъ или

---

[1]) Funfzentes Buch, гл. I.

[2]) Ib., гл. III.

существующихъ народовъ совершеннымъ преимущественно предъ другимъ народомъ. Даже относительное совершенство націи, въ ея высшемъ пунктѣ, не можетъ долго продолжаться, ибо это есть не болѣе, какъ пунктъ въ цѣпи временъ [1]). Богъ, котораго я ищу въ исторіи, есть Тотъ же, говоритъ Гердеръ, Котораго я вижу въ природѣ, ибо человѣкъ есть только малая часть цѣлаго, и его исторія, какъ исторія червя, тѣсно связана съ тканью, которую онъ плететъ... На нашей землѣ оживлено все, что̀ можетъ быть оживленымъ, ибо каждая организація носитъ въ ея существѣ соединеніе разнообразныхъ силъ, которыя ограничиваютъ одна другую, а чрезъ эту ограниченность носятъ въ себѣ максимумъ своей продолжительности" [2]).

Ученіе Гердера поражаетъ величіемъ и глубиною отдѣльныхъ мыслей, поэзіей образовъ, но въ цѣломъ оно есть странный рядъ положеній, имѣющихъ значеніе каждое въ отдѣльности, но не имѣющее смысла въ цѣломъ. Гердеръ старается согласить несогласимое, идеализмъ и реализмъ, взявъ изъ того и другого то, что въ нихъ есть найболѣе убѣдительнаго для разума.

Исторія человѣчества для Гердера есть какъ-бы Богомъ построенная обширная оранжерея съ различными условіями для каждой изъ ея отдѣловъ, съ особыми свойствами растеній, животныхъ и людей, которымъ отданы въ удѣлъ различные ея отдѣлы; жизнь этихъ отдѣловъ соединяется между собою лишь волею Божества, по своей благости дающаго всѣмъ средства наслаждаться жизнью и по своей художественной премудрости создающаго въ каждомъ существѣ особый оригинальный міръ, стремящійся, чтобы ни одно изъ возможныхъ условій существованія не осталось безъ существа, и чтобы ни одно существо не походило на другое, не казалось безполезнымъ повтореніемъ другаго въ цѣпи существъ, —мысль глубокая и возвышенная, но тѣмъ не менѣе она лишь поверхностно, по внѣшнему сходству, соединяетъ два такіе различные міра, какъ природа и че-

---

[1]) Ib., стр. 237.

ловѣкъ. Если наша мысль матеріальна, въ такомъ случаѣ, дѣйствительно, цвѣтокъ и человѣкъ разнятся между собой лишь формой бытія, а не его сущностію, его характеромъ; послѣдовательное развитіе этой мысли уничтожаетъ исторію, ибо тогда каждый человѣкъ долженъ жить отдѣлной жизнью, оставаясь чуждымъ для другого человѣка, какъ чуждъ цвѣтокъ для цвѣтка, или, что еще болѣе логично, лишь подрывая средства существованія одинъ другому, какъ ихъ подрываютъ другъ другу рядомъ растущіе цвѣты. Но, между тѣмъ, существованіе цивилизаціи, передаваемость идей отъ лица къ лицу, отъ народа къ народу есть неотразимый фактъ, на который принужденъ указать самъ Гердеръ. Признаніе факта цивилизаціи и ея передаваемости, съ одной стороны, и стремленіе самую цивилизацію народовъ поставить въ прямую зависимость отъ свойствъ народа и свойствъ условій, въ которыхъ онъ развился, — вотъ противорѣчія, въ которыхъ запутался Гердеръ и изъ которыхъ онъ какъ-бы и не пытался даже выйдти. Онъ самъ видитъ что исторія народовъ соединяется преемственностію идей, но въ тоже время говоритъ о судьбѣ, какъ связующемъ началѣ міровой исторіи; онъ говоритъ о естественности, даже неизбѣжности прогресса въ міровой исторіи и въ тоже время убѣжденъ въ случайности событій міровой исторіи... Отчего это произошло?—оттого, что Гердеръ хотѣлъ удержаться прочно въ положеніи, что Богъ не вмѣшивается во всемірную исторію, а отдалъ судьбу людей въ ихъ собственныя руки, даровавъ имъ лишь всѣ условія для жизни и развитія. Странное положеніе объ отношеніи міра къ Богу въ человѣкѣ вѣрующемъ! Мнѣ кажется, достаточно углубится въ факты міровой исторіи, чтобы убѣдится въ необходимости вмѣшательства Провидѣнія въ судьбу исторіи. Современный человѣкъ такъ вѣритъ въ прочность выработанной имъ цивилизаціи, ему кажется дальнѣйшій прогрессъ дотого обеспечнымъ, что сомнѣваться въ его возможности ему кажется нелѣпостію, а между тѣмъ отъ цивилизаціи до варварства всего одинъ шагъ. Всякая цивилизація покоится на осуществленіи во внѣшней дѣйствительности и развитіи внутри насъ содержанія духовной сущности, которая и есть неиз-

сякаемый источникъ жизни народовъ и индивидовъ. Чѣмъ болѣе народъ проникаетъ въ этотъ всеобновляющій источникъ, тѣмъ болѣе силы черпаетъ въ немъ; но разъ народъ скажетъ себѣ: довольно; онъ разуменъ, другіе — варвары; онъ чистъ, какъ другіе нечисты;— оно разрѣшилъ для себя положительно и окончательно, въ извѣстномъ направленіи (идеальномъ или матеріалистическомъ), ту отъ вѣка существующую загадку, разрѣшеніе которой скрыто для насъ въ этой жизни, но надъ разъясненіемъ которой трудятся всѣ цивилизаціи, онъ начинаетъ стремительно и неизбѣжно падать съ бо́льшей скоростью, чѣмъ онъ развивался; можно сказать, онъ разлагается съ быстротою трупа. Матеріалисты нашего времени, разрѣшивши для себя и другихъ эту загадку жизни, вполнѣ убѣждены, что будущая цивилизація пойдетъ по проложенной ими дорогѣ. Но, спрашивается: въ чемъ будетъ состоять эта цивилизація, какой будетъ ея характеръ? На этотъ существенный вопросъ матеріализмъ довольствуется самыми неопредѣленными отвѣтами, изъ которыхъ видно, что онъ относится къ булущему съ безотчетной вѣрой ребенка, принимающаго неясные образы воображенія за реальную дѣйствительность.

Всѣ цивилизаціи есть цивилизаціи покоящіяся на идеалистическомъ принципѣ, который обыкновенно подкашивается лицемѣрнымъ идеализмомъ (какъ идеализмъ браминовъ или, напримѣръ, идеализмъ современныхъ легитимистовъ) или открытымъ матеріализмомъ и народъ падаетъ, лишаясь духовной пищи, хотя бы онъ и имѣлъ въ избыткѣ матеріальную. Европейская и наша цивилизаціи бѣгутъ къ своей гибели съ завязанными глазами, живя лишь отрицаніемъ и сомнѣніемъ. „Терминъ свободнаго мыслителя, справедливо говоритъ Жане, обыкновенно понимается довольно двусмысленно. Кажется, всѣ согласны съ тѣмъ, что онъ есть синонимъ скептицизма и невѣрія. Сообразно этому пониманію, тотъ будетъ свободный мыслитель, который ничему не вѣритъ, и, вообще, чѣмъ менѣе человѣкъ вѣритъ, тѣмъ болѣе сохраняется за нимъ репутація свободнаго мыслителя. Такъ, напр., протестантъ, съ этой точки зрѣнія, есть болѣе свободный мыслитель, чѣмъ католикъ; раціоналистъ — болѣе

чѣмъ протестантъ; атеистъ—болѣе, чѣмъ деистъ и абсолютный скептикъ—болѣе чѣмъ атеистъ. Нѣкоторые пытаются остановиться въ этой прогрессіи на вопросахъ метафизическихъ и спекулятивныхъ, какъ они называютъ, и хотятъ спасти нравственность отъ всеобщаго крушенія. Но это противорѣчіе и, сообразно вышеприведенной лѣстницѣ, тотъ, кто отрицаетъ нравственность, есть болѣе свободный мыслитель, чѣмъ тотъ, кто ее утверждаетъ" [1]). Отрицаніе хорошо и полезно, пока оно исправляетъ положеніе; но жить только отрицаніемъ невозможно. Какъ только народъ въ лицѣ своей интеллигенціи, дошелъ до сомнѣнія во всѣхъ своихъ положеніяхъ и не выработалъ новыхъ нравственно-идеальныхъ началъ, онъ начинаетъ кружиться на одномъ мѣстѣ, какъ бѣлка въ колесѣ, безконечно повторяя самъ себя, возвращаясь къ старымъ положеніямъ, которыя часть общества защищаетъ во имя матеріальныхъ интересовъ, прикрывая ихъ идеалистическими основаніями (современные легитимисты), а другая часть отрицаетъ ихъ, выставляя новыя положенія, новыя начала справедливости, за которыми, въ сущности, скрывается жажда власти, почестей и матеріальнаго довольства у ихъ защитниковъ. „Народъ, справедливо говоритъ Шуценбергеръ, который ничему не вѣритъ, не сдѣлаетъ ничего великаго; народъ, который потерялъ вѣру въ свои учрежденія, въ свои законы, въ людей, которые имъ управляютъ, есть народъ находящійся въ полномъ упадкѣ" [2]). Развѣ міровая исторія не представляетъ безчисленнаго множества такихъ моментовъ, когда казалось, что все пріобрѣтенное людьми безполезно и безплодно для потомства рушится?

Исторія Востока представляетъ ежеминутную борьбу устоявшихся цивилизацій съ варварами, которые безпощадно ее разрушаютъ. Исторія Египта, Ассиріи, Вавилоніи, Персіи не представляетъ ли печальной картины паденія только-что устоявшихся цивилизацій, создатели которыхъ потеряли уже духовныя силы защищать ихъ? Паденіе греческой и римской цивили-

---

[1]) „Les problemes du XIX siecle", стр. 1 изд. 1873 г.

[2]) „Les lois de l'ordre sociale", т. 1, стр. 113, изд. 1850 г.

зацій оставляло послѣ себя каждый разъ страшную картину варварства. Неужели желѣзныя дороги, пароходы и телеграфы— плодъ относительно болѣе великой способности, чѣмъ индійскіе дворцы, египетскія пирамиды, многоверстныя развалины древнихъ городовъ? Неужели они болѣе способны застраховать отъ гибели нашу цивилизацію, а не существуютъ для того, чтобы своими развалинами показать нашимъ потомкамъ, какъ погибаютъ народы, которые матеріальную культуру ставятъ выше нравственной? Можетъ быть, наши потомки будутъ столь-же мало знать о нашихъ телеграфахъ, какъ мы знаемъ о машинахъ Архимеда, о „греческомъ огнѣ" и массѣ другихъ, навсегда погибшихъ знаній и изобрѣтеній! Гордость людей и народовъ, ихъ склонность преувеличивать свои силы и способности, ставить выше всего свое личное „я" и его матеріальные интересы, грозятъ ежеминутно гибелью цивилизаціи и указываютъ неминуемо на мысль, что только твердая рука Провидѣнія ежеминутно спасаетъ свое дѣло. Весьма странно! Матеріализмъ отъ начала міра не создалъ ни одной цивилизаціи и разрушилъ всѣ, къ которымъ онъ прикасался; онъ живетъ вѣчнымъ повтореніемъ однихъ и тѣхъ же понятій, но, съ развитіемъ цивилизаціи, всегда построенной на началѣ идеальномъ, онъ постоянно находитъ себѣ приверженцовъ, потому, что самолюбіе человѣка такъ велико, что чувство обязанности къ кому бы то ни было, хотя бы къ Богу, кажется ему униженіемъ личнаго достоинства.

Одностороннее и узкое приравниваніе жизни человѣчества къ жизни односложныхъ растеній, имѣющее свое время цвѣта и плода, за которымъ слѣдуетъ паденіе, повело Гердера къ мысли о неизбѣжности паденія цивилизацій; а между тѣмъ даже въ растительномъ мірѣ есть явленія, какъ, напримѣръ, жизнь плодовыхъ деревъ, въ которыхъ цвѣты и плоды смѣняются ежегодно, что кажется болѣе похоже на жизнь національностей въ исторіи. Этотъ вопросъ, безъ сомнѣнія, самый трудный для разрѣшенія. Съ одной стороны, кажется, что національности играютъ во всемірной исторіи ту же самую роль, какъ различныя чувства въ человѣкѣ: какъ посредствомъ зрѣнія, слуха, обонянія, осязанія и вкуса мы разсматриваемъ одинъ и тотъ же пред-

метъ съ разныхъ сторонъ, такъ національности есть продолженіе въ духовномъ мірѣ тѣхъ же способностей, ибо различныя національныя точки зрѣнія на одинъ и тотъ же предметъ открываютъ въ немъ особыя стороны. Высокая идеальная сущность Божества для своего полнаго раскрытія какъ-бы требуетъ безконечнаго разнообразія національностей и въ нихъ индивидуальностей отдѣльныхъ лицъ, которыя въ безконечномъ процессѣ времени раскрываютъ неизсякаемую сущность Божества. Но слѣдуетъ ли отсюда смертность націй, необходимость исчерпыванія содержанія каждой? Развѣ земля недостаточно просторна, чтобы всѣ національности не могли одновременно существовать, взаимно пополняя одна другую, или стремиться создать единую высшую національность, обхватывающую всѣ другія? Не происходитъ ли паденіе національностей по той-же самой причинѣ, по которой падаетъ индивидъ, то-есть, увидя ошибку и заблужденіе или односторонность своихъ мыслей, онъ тѣмъ не менѣе продолжаетъ на нихъ оставаться, вмѣсто того чтобы добровольно сознаться въ своихъ заблужденіяхъ и вступить на другой путь?

Не погибли ли, напримѣръ, многіе изъ восточныхъ цивилизацій оттого, что тамъ единственный образованный классъ жрецовъ скрывалъ свои знанія съ намѣреніемъ эксплоатировать низшій классъ, присвоить себѣ его работу, для того чтобы самому спокойно наслаждаться своей культурой, или, какъ въ Китаѣ, законодательство намѣренно останавливало прогрессъ, чтобы не утомлять себя безконечной работой? Не потому ли погибла греческая культура, что каждый изъ мелкихъ племенъ стремился къ гегемоніи, чтобы спокойно жить насчетъ другихъ? Римляне спокойно развивали свое обширное государство до тѣхъ поръ, пока побѣжденнымъ народамъ давали свободу жизни, и погибли, какъ скоро грабежъ провинцій сдѣлался единственною цѣлью жизни. Словомъ, историческіе факты паденія народовъ не указываютъ еще на его неизбѣжность. Можно бы думать, что неизбѣжность паденія заключается въ томъ, что національный принципъ, по необходимости, одностороненъ и, слѣдовательно, долженъ исчерпываться; но исторія одного и того же народа въ

различныя эпохи представляетъ доказательство, что народъ въ различныя эпохи своей жизни можетъ быть совершенно не похожъ на самого себя. Покуда народъ намѣренно не обоготворяетъ себя, не отказывается отъ источниковъ обновленія, онъ развивается и необыкновенно быстро. Какую силу дало римлянамъ простое соприкосновеніе съ греческой цивилизаціей! Какой источникъ римская цивилизація нашла бы въ христіанствѣ, если бы великіе люди Рима, какъ Тацитъ, неуходили въ свое древнее величіе и не третировали бы христіанство, какъ нелѣпую іудейскую секту? Но, съ другой стороны, можно возразить: безконечное развитіе можетъ имѣть лишь безконечное содержаніе; національное, по самому существу своему, конечно и одностороннее, а потому, какъ такое, должно быть въ продолженіе бóльшаго или меньшаго времени исчерпано, отсюда—чисто-духовная смертность націй (ибо физически индивиды въ потомствѣ не умираетъ) столь-же необходима, какъ необходима физическая смерть человѣка. Это возраженіе происходитъ въ силу того, что мы національное принимаемъ за что-то рѣзкое и первоначально опредѣленное, какъ будто національность существовала прежде народа, была тѣсно съ нимъ связана, такъ что извѣстная масса соединившихся людей, по своимъ качествамъ непремѣнно должна была произвести извѣстную національность! А между тѣмъ національность есть просто обобщеніе результата духовной дѣятельности извѣстной націи, а не какая-либо независимая и неизмѣняемая сущность. Потомки похожи на предковъ не необходимо, а добровольно, п. ч. они разработываютъ ихъ основоположенія. Всякая цивилизація прочно держится, пока ея участники предпочитаютъ духовную жизнь и работу матеріальнымъ наслажденіямъ и гибнетъ съ того момента, когда матеріальныя наслажденія поглощаютъ все вниманіе ея носителей. Глубоко и справедливо замѣчаетъ Гердеръ, что всякое духовное развитіе требуетъ постоянной работы каждаго индивида; что работа мысли подобна процессу питанія и претворенію пищи: что съ того момента, какъ человѣкъ перестаетъ думать, онъ забываетъ усвоенное или начинаетъ безмысленно повторять его. Цивилизація, для своего поддержанія, требуетъ

постояннаго обновленія и поддержанія, какъ и матеріальный организмъ человѣка; безъ притока свѣжихъ идей она быстро замираетъ. Свѣжіе притоки мысли приносятся только работою индивида, а работа индивида всегда индивидуальна, то-есть исключительно свойственна только этому индивиду, ибо онъ есть ничто иное, какъ внесеніе своей индивидуальности въ общую сокровищницу націоналнаго духа. Работа, въ которой нѣтъ индивидуальности работающаго, есть безплодная компиляція въ обширномъ смыслѣ слова, ибо компилировать можно не только выборкой изъ сочиненій, но и даже подбирая самые источники въ видахъ какой-либо заимствованной мысли. Признакъ вымиранія цивилизаціи начинается съ того момента, когда въ націи замираетъ индивидуальность, люди становятся похожи другъ на друга, какъ это справедливо указано Миллемъ въ его сочиненіи „О свободѣ", или тогда, когда матеріальные интересы поглощаютъ все вниманіе людей, а интересы духовные теряютъ всякое значеніе въ обществѣ, какъ это глубокомысленно указано Токвилемъ въ его „американской демократія".

Переходимъ теперь къ замѣчательному современнику Гердера, Канту, котораго глубокомысленный отрывокъ по философіи исторіи помѣченъ тѣмъ же годомъ, какъ и сочиненіе Гердера. То, чего недостаетъ Гердеру, при всей глубинѣ и значеніи отдѣльно высказанныхъ имъ мыслей, именно цѣльнаго міровоззрѣнія на всеобщую исторію, мы находимъ у Канта. Идеи Канта въ этомъ отношеніи столь оригинальны и глубоки, что позднѣйшія философскія системы міровой исторіи, Шеллинга и Гегеля, въ сущности, не выходятъ изъ ихъ рамокъ, но лишь развиваютъ и разъясняютъ его положенія, несмотря на то, что мысли Канта изложены коротко и бѣгло въ небольшемъ отрывкѣ.

Свобода воли человѣка, говоритъ Кантъ, нисколько не исключаетъ возможности дѣйствія общихъ законовъ. Разсматривая въ цѣломъ дѣйствія свободной воли, исторія тѣмъ не менѣе открываетъ правильное поступательное движеніе—это значитъ, что то, что въ дѣятельности индивида бросается въ глаза, какъ случайное и неправильное, проявляется въ жизни рода, какъ постоянное развитіе, хотя и медленное первоначальныхъ

предрасположеній. „Индивиды и даже цѣлые народы совершенно не воображаютъ, продолжаетъ далѣе Кантъ, руководясь каждый его собственнымъ смысломъ и будучи часто въ борьбѣ одинъ противъ другого, что тѣмъ не менѣе они идутъ за путеводной нитью намѣреній природы и способствуютъ къ достиженію цѣлей о которыхъ, если бы они даже имѣли понятіе, то придавали бы имъ мало значенія“. Въ основаніи какъ этой глубокой мысли, такъ и послѣдующихъ на ней обоснованныхъ положеній, лежитъ убѣжденіе въ существованіе общаго плана Провидѣнія (или общихъ законовъ природы), для котораго лица и народы служатъ лишь орудіями великой задачи. Эту мысль Кантъ развиваетъ въ десяти положеніяхъ, изъ которыхъ каждое основывается на предъидущемъ и служитъ основаніемъ послѣдующему. Три первыя изъ этихъ положеній слѣдующія. „Всѣ естественныя свойства каждаго существа предустановлены для него, какъ необходимыя для его полнаго развитія. Въ человѣкѣ, какъ единственномъ разумномъ существѣ на землѣ, его естественное предрасположеніе къ развитію своего разума должно проявляться не въ индивидѣ, но въ родѣ. Природа хотѣла, чтобы человѣкъ извлекалъ абсолютно изъ него самого и его собственныхъ ресурсовъ все то, что превосходитъ механическіе законы его собственнаго существа и достигалъ счастія и совершенства не иначе, какъ освобождаясь отъ инстинктовъ чрезъ разумъ. Природа, говоритъ Кантъ, развивая это послѣднее положеніе, и, по моему мнѣнію, подкрѣпляя новыми идеями не только его, но и свои основныя положенія, какъ-бы позаботилась о томъ, чтобы человѣкъ не получалъ даромъ жизненнаго счастія, но стремился сдѣлаться достойнымъ его. Не странно ли, восклицаетъ онъ далѣе, что каждое поколѣніе какъ будто преслѣдуетъ свои трудныя задачи лишь для послѣдующихъ поколѣній, какъ-бы приготовляетъ *лѣса*, которые позволятъ слѣдующему поколѣнію исполнить планъ природы, воздвигая зданіе все выше и выше“.

Въ слѣдующихъ своихъ положеніяхъ Кантъ высказываетъ еще болѣе глубокую мысль, разрѣшающую одно изъ главныхъ жизненныхъ противорѣчій, именно, что, несмотря на постоян-

ное противорѣчіе между идеаломъ и дѣйствительностью, тѣмъ не менѣе идеальное переходитъ въ дѣйствительное. ,,Средство, коимъ пользуется природа для развитія всѣхъ своихъ предначертаній, говоритъ Кантъ, есть противоположность (антагонизмъ), существующая всегда между различными наклонностями членовъ всякаго общества; этотъ-то антагонизмъ дѣлается, въ концѣ концовъ, причиной соціальнаго порядка. Вѣчный антагонизмъ, вѣчная борьба людей за эгоистическіе интересы, какъ-то: за богатства, за почести, за наслажденія, производитъ тотъ общественный прогрессъ, который никогда бы не явился, еслибъ люди жили столь же мирно, какъ аркадскіе пастухи... Величайшая проблемма человѣчества,—проблема, которую природа принуждаетъ разрѣшить человѣчество, состоитъ въ устройствѣ гражданскаго общества, управляющагося во всемъ, на основаніи права. Эта проблемма, какъ наиболѣе трудная, предназначена лишь къ позднѣйшему разрѣшенію человѣческаго рода... Общество есть порядокъ, гдѣ свобода каждаго принуждена сосуществовать съ свободою другихъ, что достигается лишь взаимною борьбою людей съ различными наклонностями, подобно тому, какъ деревья въ лѣсу, стремясь каждый къ воздуху и свѣту, растутъ правильно вверхъ, тогда какъ оставленныя на свободѣ криво растилаются по землѣ. Трудность въ разрѣшеніи этой проблеммы заключается въ томъ, что человѣческія общества наклонны къ узурпаціи, что вынуждаетъ людей обосновывать общую власть, а эта власть, кому бы она ни была ввѣрена (одному, нѣкоторымъ, большинству), также можетъ злоупотреблять своей силой. Проблемма эта не разрѣшима, но приближаться къ ея разрѣшенію есть обязанность, возложенная на насъ природой.

Въ послѣднихъ своихъ положеніяхъ Кантъ, возвышаясь по лѣстницѣ своей системы, перенося вышеизложенныя начала отъ народной къ міровой исторической жизни, блистательно заканчиваетъ свое философское зданіе всемірной исторіи. ,,Проблемма совершеннаго государственнаго устройства отдѣльнаго народа неминуемо ведетъ за собою проблемму совершеннаго устройства международныхъ отношеній и не можетъ быть разрѣшена безъ нея. Та самая противуобщественность, которая

существовала нѣкогда между индивидами, существуетъ еще между государствами; но войны, которыя ведутъ между собой народы, входятъ въ планъ природы. Ни одно государство не можетъ остановить свое внутреннее развитіе безъ того, чтобы тѣмъ не уменьшить свою силу и вліяніе, относительно другихъ государствъ. Гражданская свобода индивидовъ одного государства не можетъ быть уменьшена безъ того, чтобы это не отразилось неблагопріятно на промышленности и торговлѣ, а ослабленіе послѣднихъ ведетъ за собою ослабленіе государства, въ отношеніи сосѣдей". „Такимъ образомъ, заключаетъ Кантъ, можно вообще смотрѣть на исторію человѣческой расы какъ на исполненіе скрытаго закона природы, имѣющаго цѣлью установленіе совершеннаго государственнаго устройства, регуляризацію какъ внутреннихъ, такъ и внѣшнихъ отношеній людей, словомъ — созданіе такого политическаго устройства, при которомъ могутъ вполнѣ развернуться внутреннія предрасположенія, вложенныя природой въ человѣчество". Подтвержденіе въ дѣйствительномъ существованіи такого плана природы Кантъ находитъ въ разсмотрѣніи хода всемірной исторіи. Подобно тому, какъ въ жизни народа одно поколѣніе неминуемо трудится для другого, думая лишь о себѣ, такъ во всемірной исторіи одни народы работаютъ для другихъ, не сознавая этого. Въ силу всего этого, заключаетъ Кантъ, философская попытка изложить всемірную исторію, съ точки зрѣнія развитія единаго и всеобщаго плана природы, должна считаться не только возможной, но и необходимой.

Таковы мысли, содержащіяся въ небольшомъ отрывкѣ Канта. Рѣдко можно найдти у писателя столько глубокихъ мыслей, высказанныхъ сжато, на нѣсколькихъ страницахъ, какъ въ вышеприведенномъ отрывкѣ. Но, несмотря на это, съ разнообразныхъ точекъ зрѣнія, можно возражать противъ мыслей, высказанныхъ въ отрывкѣ, хотя и при такомъ разборѣ многое останется истиннымъ пріобрѣтеніемъ, которое историкъ-философъ скорѣе утвердитъ, чѣмъ поколеблетъ. Такъ, безъ сомнѣнія, первое возраженіе можно сдѣлать, — какъ его и сдѣлали уже представители позитивной школы, — именно возраженіе про-

тивъ мѣтода. „Основа кантовскаго построенія, говоритъ Литре, есть ничто иное, какъ принципъ метафизическій, именно, что природа ничего не дѣлаетъ напрасно, и такъ какъ способности человѣка не могутъ всецѣло развиться въ индивидѣ, то отсюда Кантъ заключаетъ, что онѣ должны развиться въ родѣ. Это есть ничто иное, какъ субъективное воззрѣніе, незаконно перенесенное въ область объективнаго. Концепція Канта есть ясновидѣніе, а не доказательство, которое еще нужно найдти; Кантъ предложилъ лишь проблемму“ [1]). Но такое возраженіе шатко: отчего, если дозволяется геометру начинать доказательства своей теоремы съ положенія, что если она истинна, то будутъ истинны и не противорѣчивы ей ни одно изъ заключеній, вытекающихъ изъ ближайшаго разсмотрѣнія чертежа, или съ предположенія обратнаго, (напримѣръ, доказательство равенства треугольниковъ, при равенствѣ сторонъ, геометръ начинаетъ предположеніемъ, что стороны могутъ не совпадать)—то почему не дозволяется историку-философу вызсказать чисто апріорныя положенія и затѣмъ исторіей доказывать ихъ истинность, подобно тому, какъ геометръ доказываетъ свои положенія чертежомъ? Подобно тому, какъ съ возвышеннаго пункта легко наблюдать простымъ глазомъ всѣ эволюціи, дѣлаемыя колоннами войскъ, но тоже самое трудно, почти невозможно, совершить одному изъ движущихся вмѣстѣ съ массами войскъ, хотя бы и вооруженному подзорной трубой,—точно также движеніе всемірной исторіи можетъ быть хорошо наблюдаемо лишь съ высоты апріорнаго положенія и никогда не можетъ быть ясно усмотрѣно, изъ простого обобщенія фактовъ дѣйствительности. Факты исторіи такъ разнообразны и противорѣчивы, что постепенный переходъ отъ обобщенія къ обобщенію положительно не возможенъ, когда предметомъ такихъ обобщеній дѣлается вся міровая исторія. Какой копотливый историкъ можетъ въ теченіе своей жизни, или даже группа историковъ въ теченіе нѣсколькихъ поколѣній могутъ ли собрать даже факты какого-либо одинаковаго порядка явленій! Кромѣ того факты одного порядка въ исторіи на-

---

[1]) „Auguste Compte et la philosophie positive“, стр. 69.

ходятся въ такой связи съ фактами другихъ порядковъ, что стремленіе собрать ихъ для историка было бы похоже на попытку химика разложить всѣ вещества, доселѣ извѣстныя подъ именемъ простыхъ тѣлъ и подвести ихъ всѣ подъ одну категорію силъ?

Позитивисты также философствуютъ о міровой исторіи, какъ человѣкъ, незнающій силы пара, философствовалъ бы о движеніи паровой машины: онъ старался бы понять, какимъ образомъ одно колесо движетъ другое, не понимая основной причины движенія всѣхъ колесъ. Обобщенія, почерпнутыя изъ наблюденій, не содержатъ въ себѣ обыкновенно ничего, кромѣ указаній о вліяній однихъ явленій на другія. Но чтобы найдти въ нихъ основное начало, руководящее ими самими, для этого необходимо начать прямо съ признанія существованія общаго начала и провѣрять дѣйствительность съ такимъ предположеніемъ. Если такой методъ есть единственный, посредствомъ котораго мы можемъ открыть величайшіе изъ законовъ міра,— законы, управляющіе міровой исторіей, то не странно ли отказываться отъ него и добровольно закрывать глаза на наиболѣе интересные для насъ вопросы, дожидаясь, что они, или имъ подобные, будутъ когда-нибудь открыты посредствомъ индукціи? Кто можетъ роптать на Ньютона, что онъ поспѣшилъ съ своей дедукціей тяготѣнія небесныхъ тѣлъ и не подождалъ доказательства того же самаго положенія чрезъ индукцію?

Другое возраженіе, дѣлаемое Литре Канту, болѣе серьозно и основательно. „Кантъ, говоритъ онъ, указавъ совершенно справедливо на инстинктъ общественности, заставляющій людей соединяться, указываетъ между тѣмъ, какъ на единственную причину развитія ихъ, лишь на дурныя страсти и эгоистическія чувства. Это важная ошибка и непониманіе человѣческой природы. Не желая уменьшить значенія эгоистическихъ наклонностей въ дѣлѣ развитія людей, должно утвердить тѣмъ не менѣе, что общество обязано своимъ развитіемъ тому, что̀ Контъ называетъ наклонностями альтруистическими“ [1]). Замѣчаніе вполнѣ вѣрное.

---

[1]) Ib., стр. 70.

Смотрѣть на эгоизмъ, какъ на орудіе къ достиженію устройства правового государства, искать въ немъ объясненія мірового прогресса, — въ высшей степени ошибочно логически и еще болѣе невѣрно исторически. Если идеалъ государственнаго и международнаго устройства Канта — осуществленіе нравственнаго начала, то къ этой цѣли невозможно придти безнравственными средствами. Если бы даже на этотъ результатъ мы смотрѣли, какъ на актъ божественнаго всемогущества, то и тогда онъ не будетъ вѣренъ, п. ч. тогда мы должны бы признать союзъ Бога съ безнравственностью или оправдать эгоизмъ, какъ Богомъ вложенное начало для прогресса людей, что̀ противно самой природѣ Божества. Это положеніе невѣрно исторически, п. ч. общества, въ которыхъ начинаетъ преобладать эгоизмъ, всегда клонятся къ паденію и падаютъ при соприкосновеніи съ свѣжими народными элементами или двигаются, какъ гальванизированные трупы (китайцы). Міровой прогрессъ, сопровождающійся смѣною въ исторіи однихъ народовъ другими, есть всегда смѣна нравственно-сильныхъ нравственно-падшими народами, что́ служитъ лучшимъ доказательствомъ того, что преобладаніе нравственныхъ началъ есть необходимое условіе прогресса. Историческій прогрессъ не есть только результатъ борьбы эгоистическихъ стремленій, но и борьбы за нравственныя начала, которыя имѣютъ въ себѣ то неоцѣненное свойство, что осуществленіе ихъ полезно цѣлому обществу, а потому стремленіе ихъ къ осуществленію является всегда conditio sine qua non всякаго прогресса, а вмѣстѣ съ тѣмъ и здоровой жизни народа, ибо прогрессъ есть необходимое условіе этого здоровья. На неизбѣжность этого условія должно смотрѣть, какъ на высочайшій актъ божественной мудрости; смотрѣть же на эгоизмъ, какъ на основного двигателя прогресса, это̀ все равно, что треніе при движеніи тѣла считать двигающей силой.

Но безусловно-глубокимъ должно признать второе положеніе Канта, объясняющее мудрость природы въ томъ, что она создала человѣка лишь съ условіями (разумомъ), необходимыми для существованія прогресса, но не сдѣлала его прямо совер-

шенствомъ. Дѣйствительно, матеріалисты часто приводятъ несовершенство человѣка, какъ аргументъ противъ существованія Божества; но вдумываясь глубже въ этотъ вопросъ, мы должны придти къ заключенію, что несовершенство конечныхъ существъ эсть необходимое условіе ихъ жизни: лучшее въ человѣкѣ, скрашивающее его жизнь, есть лишь стремленіе къ лучшему; слѣдовательно, еслибъ онъ былъ совершенствомъ, то онъ не имѣлъ бы цѣли въ существованіи. Жизненная борьба, страданія, болѣзни, неразлучные спутники человѣка, не могутъ быть ставимы человѣкомъ въ упрекъ божественной благости, п. ч. безъ этихъ условій для человѣка невозможно и нравственное совершенство, которое въ жизни является лишь какъ результатъ борьбы и стремленія къ идеалу, возвышающему человѣка. Какъ богатство, доставшееся человѣку случайно, развращаетъ его — такъ совершенство, доставшееся безъ труда, не было бы совершенствомъ. Такимъ образомъ, трудность въ осуществленіи идеала не должна отвлекать людей отъ посильнаго стремленія осуществить его, ибо это стремленіе есть conditio sine qua non человѣческой исторіи.

Наконецъ Кантъ, хотя и употребляетъ выраженіе „намѣренія природы", но онъ, очевидно, разумѣетъ лишь намѣренія, вложенныя въ природу Божествомъ, п. ч. въ одномъ мѣстѣ своего отрывка онъ говоритъ: „все это разоблачаетъ предопредѣленія мудраго творца". Слѣдовательно, Кантъ видитъ въ намѣреніяхъ природы лишь посредственное дѣйствіе Творца.

Философскимъ преемникомъ Канта былъ Фихте, коснувшійся въ одномъ изъ своихъ трудовъ, именно „Die Staatslehre" вопросовъ, относящихся къ философіи исторіи. Идеи Фихте тѣмъ любопытнѣе, что онъ освѣщаетъ другую сторону тѣхъ же вопросовъ. Въ то время какъ Гердеръ былъ почти исключительно занятъ свойствами природы человѣка, въ которыхъ онъ справедливо искалъ основъ цивилизаціи, а Кантъ былъ исключительно занятъ вопросомъ о томъ, въ силу чего прогрессъ въ исторіи не только возможенъ, но и необходимъ,—Фихте занялся любопытнымъ вопросомъ объ основахъ цивилизаціи, о тѣхъ устояхъ, на которыхъ она покоится. Оба философа, Кантъ и Фихте,

дали своимъ наслѣдникамъ руководящія идеи, которыя онѣ развили въ своихъ трудахъ съ замѣчательной полнотой и послѣдовательностью. Шеллингъ стремился уяснить вопросъ Канта о томъ, какимъ образомъ можно согласовать дѣйствія Провидѣнія во всемірной исторіи съ свободой воли человѣка, а Гегель и Краузе развиваютъ идеи Фихте, первый — прилагая ихъ къ самымъ фактамъ исторіи, а послѣдній — развивая ихъ въ ихъ отвлеченной чистотѣ.

Таковъ, въ сущности, ходъ развитія философско-историческихъ идей въ Германіи. Но, кромѣ того, каждый изъ четырехъ послѣдующихъ философовъ (Фихте, Шеллингъ, Гегель, Краузе) стремятся согласовать явленія исторіи съ своими системами; отсюда—въ ихъ сочиненіяхъ по философіи исторіи много такихъ положеній, которыя необходимы не для уясненія фактовъ исторіи, но для спеціальной цѣли—согласованія исторіи съ своими системами.

„Только Богъ существуетъ; внѣ Его есть лишь его явленіе, говоритъ Фихте". Это положеніе само въ себѣ казалось бы пантеистическимъ, но у Фихте оно имѣетъ чисто-идеалистическое значеніе. Всякій пантеизмъ, всякую систему, принимающую въ основу естественную силу или міровую душу, живущую въ растеніяхъ, животныхъ, человѣкѣ Фихте считаетъ не философской. „Всякій, говоритъ онъ, кто какимъ бы то ни было образомъ, подлѣ духовнаго міра, допускаетъ существованіе матеріальнаго, тѣмъ самымъ принимаетъ дуализмъ, а всякій дуализмъ есть отрицаніе философіи" [1]). „Намъ даны образы или понятія, опредѣляющіе наше самопознаніе; они только и существуютъ или они только и есть истинно-существующее для философскаго воззрѣнія". Эти чистые образы или понятія суть чистые законы всеопредѣляющіе. „Тяжесть, протяженіе.... гдѣ они, гдѣ ихъ сѣдалище? восклицаетъ Фихте. Они есть ничто иное, какъ „опредѣляющее" въ бытіи. Всѣ явленія (всѣ видимые предметы этого міра) есть не самостоятельные, сами по себѣ существующіе образы, но лишь отраженіе закона, видимости его.

---

[1]) „Staatslehre", стр. 8—9.

„Я всѣми силами стараюсь, говоритъ Фихте, выразить, что данный видимый нами міръ — будемъ ли мы его принимать за систему вещей или за систему опредѣленій нашего самосознанія, (то есть отождествлять съ нашимъ міросозерцаніемъ) въ какомъ бы то ни было серьезномъ смыслѣ этого слова—совершенно не существуетъ. Это для меня до такой степени ясно, что я могу только сожалѣть тѣхъ натуръ-философовъ, которые принимаютъ его существованіе. Существуетъ только самъ въ себѣ покоющійся, никакой причины внѣ себя не имѣющій образъ, который есть лишь истинное бытіе. Только законы существуютъ (а природа не существуетъ) [1]) Существуетъ лишь одинъ безусловный, чрезъ, изъ и отъ себя происходящій Богъ, который открывается намъ чрезъ понятіе". Но не всякое понятіе, возникающее въ нашемъ умѣ, съ точки зрѣнія Фихте, есть откровеніе; откровеніе является въ понятіи лишь какъ конечный результатъ неустанной работы мысли, какъ понятіе понятія. „Что Богъ, бытіе даны намъ въ непосредственномъ сознаніи, говоритъ Фихте, это мы совершенно отвергаемъ".

Но если вездѣ дѣйствуетъ Богъ, то, спрашивается, какъ возможна свободная воля человѣка? Отвѣтъ на этотъ вопросъ долженъ устранить два затрудненія по системѣ Фихте: что̀ такое свобода воли лица по отношенію къ Божеству и по отношенію къ его собственному тѣлу? Свободенъ тотъ, говоритъ Фихте, кто дѣйствуетъ согласно съ „понятіями, которыя ясно предъ нимъ носятся, проницая его. Понимать что-либо—значитъ выводить это (что-либо) изъ закона. Воля есть творческое начало, которое чисто изъ себя самого производитъ особый міръ и собственную сферу бытія; природа, тѣло есть просто страдающая матерія безъ всякихъ побужденій. Если духъ господствуетъ, то природа молчитъ и повинуется; это есть жизнь. Если чувственность господствуетъ, то духъ замираетъ [2]). Свобода воли есть добровольное подчиненіе нравственному закону.

---

[1]) Ib., стр. 12.

[2]) Ib., стр. 21, 127.

„Нравственный законъ есть образъ выше чувственнаго, чисто-духовнаго, что̀ не есть, но что должно быть чрезъ посредство безусловнаго производителя всякаго бытія. Истинно-свободнымъ, какъ дѣйствующій, есть лишь тотъ, кто дѣйствуетъ согласно чистымъ понятіямъ, ибо законъ природы, который побуждаетъ его къ дѣйствію, не можетъ быть скрытымъ, такъ какъ критеріемъ нравственнаго понятія есть то, что содержитъ въ себѣ не существующее, но долженствующее существовать. Мы,—подданные Божественной воли, выраженной въ законѣ [1]). Жизнь человѣческая, въ истинномъ смыслѣ этого слова, есть лишь духовно-нравственная самодѣятельность, п. ч. лишь чрезъ мышленіе, чрезъ нашу свободу появляется то, что вѣчно въ насъ должно быть. Прекращеніе духовной дѣятельности есть ничто иное, какъ возвращеніе въ небытіе, ибо существуетъ только понятіе, (духъ). Жизнь не есть цѣль въ себѣ, но лишь средство для проявленія нравственнаго.

Паралельно съ внутреннимъ закономъ, который въ насъ дѣйствуетъ, существуетъ правовой законъ, дѣйствующій во внѣшнемъ мірѣ. „Правовой законъ есть ничто иное, какъ внѣшнее условіе нравственной свободы; онъ поэтому долженъ господствовать какъ нѣчто твердое, данное, какъ связывающее, подобно естественному закону“.

Подобно праву, народъ и государство Фихте понимаетъ также формально „Толпа людей, соединенная посредствомъ общей исторіи, образуя единое государство, есть народъ“. „Государство, говоритъ Фихте, есть ничто иное, какъ слуга собственниковъ“. „Человѣчество, говоритъ Фихте, распадается на собственниковъ и несобственниковъ. Первые не есть государство, ибо они были уже такими до государства и были бы безъ государства; но они (собственники) держатъ государство, какъ господинъ держитъ слугу, ибо послѣднее есть въ самомъ дѣлѣ ихъ слуга. Кто можетъ платить служителю, тотъ не служитъ, а потому собственники суть сочлены государственной

---

[1]) Ib., стр. 23, 53.

власти, но не подданные государства. Для собственниковъ совершенно одинаково, кто ихъ защищаетъ, лишь бы бралъ дешевле, сколько можно. Государство есть (для собственниковъ) необходимое зло, ибо его содержаніе стоитъ денегъ, а потому нужно стараться сдѣлать его сколь возможно малымъ, то-есть платить дешевле на его содержаніе" [1]). Единственная задача, которую Фихте дѣлаетъ задачею государства, есть осуществленіе свободы, какъ условія необходимаго для нравственнаго развитія людей. „Съ одной стороны, говоритъ Фихте, въ мірѣ свободныхъ лицъ не должно быть ни одного, кто бы не подчинялся другому, но лишь своей собственной волѣ; съ другой стороны — внѣ права и въ противность праву нѣтъ свободы. Такимъ образомъ, лишь какъ сочленъ свободнаго государства, лицо можетъ имѣть свободу и право [2]).

Идеаломъ государства было бы такое государство, въ которомъ бы управлялъ тотъ или тѣ, которые стѣсняли бы наименѣе вѣчный законъ свободы, въ приложеніи къ управляемому имъ государству [3]).

Исторія, съ точки зрѣнія философіи Фихте, есть проявленіе Божества, божественнаго міроуправленія. Это управленіе совершается чрезъ свободу, ибо въ природѣ нѣтъ мѣста для такого управленія. „Богъ есть духъ, говоритъ Фихте. Богъ есть нравственное а неестественное существо, а потому всякій духъ опредѣляется лишь всеопредѣляющимъ духомъ божіимъ. Слѣдовательно, божественное міроуправленіе возможно лишь въ человѣческомъ обществѣ, исторіи".

Началомъ человѣческаго рода Фихте принимаетъ не пару или нѣсколько паръ людей, но народъ съ общепонятнымъ языкомъ и въ государствѣ, „ибо разумъ все это изначала долженъ представлять въ формѣ даннаго бытія". „Было время, говоритъ Фихте, былъ день, когда человѣческій родъ былъ не рожденъ

---

[1]) Ib., стр. 41-42.
[2]) Ib., стр. 74-75.

отъ предшествовавшаго, но, коротко и ясно, явился съ самосознаніемъ, раздѣленный на два пола не какъ пара, какъ обыкновенно принимается, но какъ народъ, одаренный всѣми познаніями и всѣми средствами разумныхъ существъ... Какъ это Богъ сдѣлалъ, какими средствами, какъ оно явилось, — абсолютно, безъ всякихъ средствъ и образа, какъ это лежитъ въ непосредственномъ явленіи [1]).

Движеніе человѣческой исторіи опредѣляется двумя началами: вѣрой и разумомъ. „Въ вѣрѣ человѣческій родъ является завершеннымъ и получаетъ начальный пунктъ своего теченія. Посредствомъ вѣры онъ поддерживается въ бытіи, сидитъ спокойно на землѣ; посредствомъ разума онъ получаетъ движеніе. Но разумъ, оставленный самому себѣ, предался бы движенію безъ всякого удержа и могъ бы все уничтожить. Только въ соединеніи обоихъ принциповъ сдѣлался возможнымъ истинный прогрессъ, стремящійся къ тому, чтобы вѣра разложилась въ разумъ, а разумъ нашелъ бы опору въ вѣрѣ“ [2]).

Развитіе государства вытекаетъ изъ борьбы вѣры и знанія. Міровая исторія представляетъ двѣ эпохи въ развитіи государства. Первая эпоха—древній міръ: здѣсь государство является какъ абсолютное въ вѣрѣ, — въ вѣрѣ, данной въ опредѣленной и законченной формѣ для каждаго народа. Вторая эпоха — новый, христіанскій міръ; она начинается совершеннымъ исчезновеніемъ государства чрезъ принципъ исполнившагося разума; она начинается зломъ. Затѣмъ разумъ развивается въ народахъ. Является новое государство, дѣйствующее какъ средство, какъ подготовительное условіе (школа) для самоуничтоженія государства въ истинной церкви.

Древній міръ вѣрилъ, что государство и его учрежденія есть абсолютное божественное установленіе; что Богъ сообщается съ людьми лишь чрезъ государство. Богъ для древнихъ народовъ былъ неотвлеченнымъ (метафизическимъ) понятіемъ

---

[1]) Ib., стр. 124.
[2]) Ib., стр. 143.

но опытнымъ понятіемъ, существомъ съ опредѣленными признаками, являвшимся въ рядѣ происшествій и явно обнаруживающимъ Себя. Каждый изъ народовъ древняго міра вѣрилъ въ собственную силу своего Бога, считая Его единственно могущественнымъ и истиннымъ. Право войны въ древности было правомъ божественнымъ; оно основывалось на правѣ могущественнѣйшаго Бога подчинять себѣ слабѣйшихъ боговъ [1]). Поэтому государства древняго міра были теократіями; народы древняго міра смотрѣли на себя, какъ на орудіе Бога, который чрезъ нихъ открывалъ свое могущество... Тогда не было рѣчи о правѣ человѣка, а только о правѣ гражданина; даже не могло быть рѣчи о равноправности гражданъ, ибо Богъ однимъ покровительствовалъ болѣе, другимъ—менѣе. Отсюда вытекала рѣзкая пропасть между господами и рабами, которую мы находимъ въ древнемъ мірѣ.

Опредѣливъ такимъ образомъ характеръ древнихъ государствъ, Фихте задается вопросомъ, почему они пали. Они пали, отвѣчаетъ онъ, не по причинѣ роскоши и распущенности нравовъ, (мы падаемъ не потому, что не имѣемъ средствъ жить или физическихъ силъ для этого; даже имѣя то и другое, не становимся ни на волосъ лучше), но это паденіе произошло отъ жизнеопредѣляющаго начала. Это начало не есть нѣчто положительное, законченное въ себѣ. Еслибъ это было такъ, то какъ бы могъ народъ идти къ чемъ-нибудь лучшему, развиваться? Жизнеопредѣляющее начало есть начало только отрицательное, то-есть опредѣляющее то, безъ чего не можетъ держаться цивилизація. Если въ обществѣ падаетъ нравственность, составляющая истинную силу разума; искусство, въ которомъ выражается стремленіе къ идеалу; падаетъ религія, то и самъ народъ (вообще) падаетъ. Человѣкъ долженъ въ чемъ-нибудь имѣть пунктъ опоры, на которомъ все должно держаться. Если онъ его теряетъ, то ему остается одно чувственное бытіе... Человѣкъ падаетъ, пренебрегая божественнымъ“ [2]). Если какое-либо обще-

---

[1]) Ib., стр. 152, 153.

[2]) Ib. стр. 169.

ство доходитъ до того, что въ немъ каждый членъ думаетъ лишь о себѣ, но не о государствѣ, то какъ можетъ держаться государство? справедливо восклицаетъ Фихте.

Затѣмъ Фихте переходитъ къ новому міру. Древній міръ вѣрилъ въ Бога, устроивающаго общественный порядокъ, по своему абсолютному произволу; новый міръ вѣритъ, что въ этомъ отношеніи Богъ предоставилъ людямъ полную свободу. Новый міръ, наоборотъ, вѣритъ, что божественная воля не установляетъ какого-либо даннаго бытія (общественное устройство), но лишь указываетъ на такое, какое должно быть. Новый міръ вѣритъ, что Богъ видѣнъ лишь чрезъ свободу въ исторіи, ибо, какъ говоритъ апост. Павелъ, „Господь есть духъ, а гдѣ Духъ Господень, тамъ свобода" (вт. послон. Коринѳ., гл. 3, 17). Богъ является такимъ образомъ лишь нравственнымъ законодателемъ, и въ этомъ отношеніи Его воля очевидна. Христіанство есть именно нравственное законодательство, а потому оно есть искомый принципъ новой исторіи, ибо, съ точки зрѣнія христіанства, Богъ есть внѣ всяческаго произвола, лишь, по своей внутренней сущности, Себя опредѣляющее „Святое". Христіанство есть поэтому предметъ разума, яснаго пониманія и притомъ индивидуальнаго разума каждаго, п. ч. въ немъ каждый долженъ преклониться предъ имъ самимъ понятой божественной волей.

Несмотря на эти глубокомысленныя слова, христіанство Фихте понимаетъ, къ сожалѣнію, вмѣстѣ со всей философской и философско-исторической нѣмецкой литературой, вышедшей изъ отвлеченныхъ воззрѣній, лишь какъ логически-необходимый результатъ міровой исторіи. „Царство разума, говоритъ Фихте, разсматривая его какъ историческое начало, развивающееся подъ покровомъ христіанства съ исторической необходимостью если не осуществилось, то только потому, что христіанское еще не было вполнѣ развито. Но это развитіе необходимо и, не взирая на свободу дѣйствій отдѣльныхъ индивидовъ, должно совершиться, ибо христіанское, въ концѣ концовъ должно, развиться". Изъ этого сужденія видно, что Фихте недостаточно ясно понимаетъ сущность христіанства, ибо христіанское, какъ такое, во

всей цѣлости и полнотѣ, не можетъ быть осуществлено на землѣ, ибо между какимъ-бы то ни было разумнымъ устройствомъ настоящаго общества и христіанствомъ всегда останется непроходимая грань. Всякое устройство настоящаго общества всегда имѣетъ цѣль лишь въ немъ самомъ, а потому забота о матеріальномъ благоденствіи общества всегда будетъ оставаться существенной его заботой. Въ христіанствѣ же все сводится къ очищенію и возвышенію духа, уничтоженію, во имя духовныхъ, всякіе матеріальные интересы; слѣдовательно, христіанское, какъ такое, не можетъ быть осуществлено на землѣ. Дѣйствительный общественный порядокъ долженъ стремиться приблизиться къ выполненію христіанскихъ началъ; но мысль о полной реализаціи христіанства въ дѣйствительности противна сущности хрисіанства. Христіанство, въ его сущности, есть святое и чистое въ себѣ нравственное начало, которое въ его чистотѣ осуществляется лишь въ жизни Божества и недоступно для конечныхъ существъ.

„Человѣкамъ, по слову Спасителя, не возможно спастись но только Богу, ибо Богу все возможно“ (Маркъ, глава 10, 27 Матѳ., гл. 19, 26). Тоже самое, другими словами, говорится: „единъ святъ, единъ Господь“, ибо только Богъ есть нравственно-совершенное существо. Думать, что христіанство можетъ быть осуществлено — это значитъ вѣрить, или признавать возможнымъ безгрѣшное существованіе конечныхъ существъ, осуществленіе въ человѣкѣ нравственнаго совершенства, состоящаго въ постоянномъ осуществленіи безконечной любви, самопожертвованіи, кротости, милосердія и т. д.

Эта ошибка Фихте въ признаніи осуществимости христіанства на землѣ вытекаетъ изъ всей философіи Фихте. Но хотя Фихте заимствовалъ у христіанства много дѣйствительно христіанскаго, онъ страннымъ образомъ увѣренъ, что его „Wissenschaftlehre содержитъ тоже ученіе, что и христіанство. „Христіанство, говоритъ Фихте, требуетъ, чтобы человѣкъ, свободный субъектъ, съ полнымъ отрицаніемъ собственной воли, предалъ себѣ Божеству. Въ ученіи Іис. Христа отмѣчаются два состоянія: одно — проникновеніе собственной волей,— это со-

стояніе, какъ бы нравственно и блистательно оно ни было, есть ничто; оно внѣ Бога, оно смерть, разрушеніе. Въ этомъ состояніи рождаются всѣ люди. Это-то состояніе должно замереть въ человѣкѣ чрезъ новое рожденіе, чрезъ проникновеніе къ истинному бытію и жизни. Небо есть истинная жизнь изъ, отъ и чрезъ себя; кто здѣсь къ ней не приходитъ, тотъ не придетъ къ ней никогда. Христіанство полагаетъ начало вѣчной жизни уже въ сей временной жизни. До этого пониманія Іис. Христосъ достигъ чрезъ созерцаніе и понятіе себя самого, ибо понять—значитъ видѣть законъ. Точно также каждый можетъ возвыситься до этихъ результатовъ. Божественное призваніе Христа было сознано Имъ въ Себѣ. Всякій, кто проникается божественной силой, изъ собственнаго опыта можетъ узнать, что она возрождаетъ его, даетъ ему новыя силы"[1]). „Но Божество, продолжаетъ Фихте, по христіанской идеѣ, вступаетъ въ сношеніе лишь съ праведнымъ; оно не слушаетъ грѣшниковъ."

Изъ всего предыдущаго и послѣдующаго ясно, въ какомъ смыслѣ Фихте говоритъ о тождествѣ своего ученія съ христіанствомъ. Не Фихте стремится возвысить свою систему до христіанства, но онъ христіанство стремится приблизить къ своей системѣ. Отсюда является у Фихте стремленіе перетолковать христіанство съ его точки зрѣнія. Такъ, Фихте, игнорируя „Ветхій Завѣтъ" не можетъ понять высочайшей идеи христіанства—искупленія. „Было бы грѣховнымъ, говоритъ Фихте, высокомѣріемъ думать, что человѣкъ своими грѣхами можетъ разрушить осуществленіе божественнаго плана Провидѣнія". Но христіанство вовсе не съ этой точки зрѣнія смотритъ на отношеніе Божества къ людямъ, ибо оно говоритъ не о возможности гибели міра отъ грѣховъ людей, но о спасеніи самихъ людей. „Я пришелъ, говоритъ Іис. Христосъ, не судить, но спасти міръ". (Іоаннъ, гл. 12—47). Но Фихте, желая согласовать христіанство съ своей системой, игнорируетъ будущую жизнь, ученіе о которой составляетъ сущность христіанства, а потому самое понятіе „спасенія" ему не доступно. „Требуемое разумомъ

---

[1]) Ib., стр. 193—197, 200, 217.

царство права и обѣщанное христіанствомъ царство небесное одно и тоже, говоритъ Фихте [1]). Самое смѣлое толкованіе едва ли можетъ идти далѣе.

Фихте, точно также, по-своему пытается объяснить троичность Божества въ христіанскомъ ученіи. „Ученіе Христа, говоритъ онъ, предполагаетъ въ субъектѣ воспріимчивость, безъ которой оно ничего не можетъ сдѣлать. Эта воспріимчивость есть даръ Отца“ (Іоаннъ, гл. 6, 44). Что́ же такое воспріимчивость? — Это прирожденная индивиду способность, сродство съ небеснымъ ученіемъ, неясное и неразвитое чаяніе, которое только въ ученіи Христа находитъ свое разрѣшеніе. Здѣсь лежитъ разгадка троичности. Богъ есть естественное, абсолютное въ явленіи, напередъ данное; Сынъ—фактическое возвышеніе явленія до образа сверхчувственнаго міра; Духъ — признаніе и открытіе этого міра чрезъ естественный свѣтъ разума Духъ, исходящій отъ Отца, былъ уже въ мірѣ, по мнѣнію Фихте, до Христа, въ лицѣ напр. аѳинянина Сократа.

Вообще, цѣлью новой исторіи Фихте ставитъ разрѣшеніе вѣры въ разумѣ, осуществленіе на землѣ царствія Божія, преобразованіе государства въ церковь. „Абсолютное государство должно перейти въ абсолютную церковь, такъ что церковное принужденіе должно совершенно уничтожиться.“

Этими заключительными словами Фихте оканчиваетъ свою философію исторіи. Остановимся на этомъ заключеніи.

Это заключеніе снова несогласно съ христіанствомъ. Не говоря уже о томъ, что Іис. Христосъ предсказываетъ нравственное паденіе народовъ, но оно немыслимо и философски. Фихте совершенно опускаетъ изъ виду, что существенное развитіе его политическаго ученія, какъ оно изложено въ его Rechtslehre, или въ его „Geschlossene Handelstadt“ — заключается въ томъ, что онъ считаетъ возможнымъ осуществить нравственное начало чрезъ принудительное уравненіе имуществъ, помощью государственной власти, тогда какъ въ хрисітанвѣ нравст-

---

[1]) Ib., тр. 247 — 249.

ственный идеалъ осуществляется только чрезъ свободу; всякое насильственное осуществленіе нравственнаго идеала, съ точки зрѣнія христіанства, есть уничтоженіе его. Возможность осуществленія христіанства, въ концѣ концовъ, отвергаетъ Іисусъ Христосъ и отвергаетъ ежедневный опытъ, но стремленіе къ его осуществленію есть единственная живая нить всемірной исторіи, которая дастъ ей руководящее начало.

Въ сущности, ученіе Фихте имѣетъ пантеистическій характеръ, какъ онъ ни отказывается отъ пантеизма, какъ не философской системы. Одна изъ существенныхъ чертъ пантеизма есть ученіе о осуществленіи божественнаго въ мірѣ собственною силою Бога, а не чрезъ и посредствомъ свободы людей. Съ этой точки зрѣнія совершенно логично и послѣдовательно будетъ сказать, что прогрессъ безконеченъ и доброе, въ концѣ концовъ, должно осуществиться. Но, съ этой точки зрѣнія, уничтожается всякая свобода человѣка и въ исторіи собственно осуществляется не человѣческое, но только Божественное, причемъ люди являются лишь простыми органами проявленія божественнаго. Но если только мы признаемъ за людьми свободу воли и будемъ смотрѣть на божественное въ исторіи лишь какъ на начало руководящее, но не стѣсняющее свободы, то всякая безусловная необходимость безконечнаго прогресса и его результатъ—осуществленіе царства правды на землѣ—затѣмъ падаютъ. У Фихте Божество есть духовная сущность, дѣйствующая лишь чрезъ сознаніе, — мысль глубоко-вѣрная, но она принимаетъ совершенно пантеистическій характеръ, какъ скоро мы переходимъ къ заключенію, что вліяніе божественнаго разума на насъ безусловно, независимо отъ нашей свободы. Если же оно не безусловно, а лишь проявляется чрезъ свободу человѣка, то тогда немыслимо необходимое осуществленіе Божественнаго царства на землѣ.

Въ этой попыткѣ Фихте хочетъ примирить христіанство съ своей философіей, передѣлывая его, но въ этой передѣлкѣ видна вся глубина чистаго христіанства съ одной стороны и буржуазность идеала Фихте съ другой стороны. Фихте думаетъ, что современное политическое устройство легко достижимо, какъ

скоро государство ограничитъ способы пріобрѣтенія и пользованія собственнотью для индивида; но христіанство намъ ничего не говоритъ объ уничтоженіи или ограниченіи собственности чрезъ государство, а, напротивъ, оно намѣренно отдѣляетъ божественное отъ государственнаго.

Никакому ученію, быть можетъ, такъ не противенъ коммунизмъ, какъ христіанству, ибо всякій коммунизмъ есть замаскированное поклоненіе мамонѣ (матеріальнымъ наслажденіямъ), тогда какъ его-то и преслѣдуетъ христіанство. Христіанство оставляетъ неприкосновеннымъ пріобрѣтеніе и пользованіе собственностью для того, чтобы каждый стремился, силою собственной воли и желанія, ограничить свои матеріальныя наслажденія изъ любви къ другимъ, а не по повелѣнію государства, уничтожающему въ зародышѣ даже возможность нравственнаго совершенствованія. Съ точки зрѣнія христіанства, возможно ограниченіе пользованія собственностью чрезъ государство, но лишь тогда, если это постановленіе осуществлялось бы чрезъ свободу всѣхъ или большинства. Вообще, Фихте, игнорируя въ христіанствѣ ученіе о будущей жизни, закрылъ себѣ путь къ пониманію его.

Несмотря на всѣ эти ошибки, философія Фихте внесла въ науку философіи исторіи одинъ весьма существенный вопросъ, именно: она доказала, что всякая цивилизація, въ основѣ своей, религіозна; что двѣ цивилизаціи древняго и новаго міра отличаются, главнымъ образомъ, въ пониманіи отношеній между Божествомъ и человѣкомъ. Мысль эту развили Гегель и Краузе, какъ мы увидимъ ниже.

Такимъ образомъ, деистическая философія всемірной исторіи въ цѣломъ не можетъ быть названа убѣдительной, ибо она больше ставитъ вопросовъ, чѣмъ разрѣшаетъ ихъ. Деистическая философія есть плодъ умовъ глубокихъ, богата оригинальными мыслями, но она не даетъ стройнаго, цѣлостнаго міровоззрѣнія. Ея отдѣльныя положенія могутъ быть плодотворны лишь какъ части систематическаго цѣлаго.

III.

Пантеистическое міровоззрѣніе.

Представители этого міровоззрѣнія: Шеллингъ и Гегель. — Что такое трансцедентельная философія въ отличіе отъ реальной философіи.—Духъ-матерія,—основное начало Шеллинга. — Недостаточность этого основанія. — Невозможность объяснить изъ него цѣлостность и гармонію міра. — Абсолютный духъ въ исторіи. — Примиреніе свободы и необходимости. — Государство и его назначеніе. — Идея—основное начало Гегеля. — Отличіе этого начала отъ основнаго начала Шеллинга. — Свобода и необходимость. — Конструкція природы и конструкція духа. — Идея какъ правовое начало. — Ступени развитія идеи, какъ начала правоваго.—Идея, какъ общее начало исторіи.—Ступени развитія идеи въ міровой исторіи (философія исторіи).

Пантеистическая философія вообще и въ частности философія исторіи представляетъ, во многихъ отношеніяхъ, удивительно стройное художественное цѣлое, котораго части находятся съ нимъ въ строгой связи. Она вся развивается изъ единаго начала, во многихъ отношеніяхъ, съ удивительною послѣдовательностью; только при долгомъ, внимательномъ наблюденіи можно убѣдиться, что это стройное зданіе пантеистической философіи не такъ, въ сущности, стройно, какъ оно кажется съ перваго раза. Великіе архитекторы мысли, какъ Шеллингъ и Гегель, возводя зданіе своихъ философій, такъ ловко скрыли слабые фундаменты этихъ зданій, множество не ловкихъ связокъ, соединяющихъ ихъ отдѣльныя части, что зритель съ перваго раза, пораженный красотою цѣлаго, не можетъ даже найдти въ немъ недостатки. Но внимательный разборъ цѣлаго по частямъ и самостоятельная провѣрка соединенія частей въ цѣломъ легко указываетъ недослатки цѣлаго.

Основной задачей философіи Шеллинга, какъ онъ неоднократно говоритъ объ этомъ въ своей „Системѣ трансцедентальнаго идеализма", было объясненіе акта самосознанія. Трансцедентальную философію можно назвать изъвнутрьидущей, переступающей, переходящей философіей, ибо духъ въ ней отъ лица переходитъ къ предметамъ созерцанія (ко всему, что внѣ его); это названіе, очевидно, противополагается философіи реальной, изъ внѣвводимой, начинающей съ внѣшняго міра, съ изученія

объектовъ и возвращающейся къ субъекту, къ лицу созерцающему. Такимъ образомъ, трансцедентальная философія начинаетъ съ созерцающаго (субъекта) и переходитъ къ внѣ созерцаемому — объекту, а реальная начинаетъ съ изученія предметовъ внѣшняго міра и отъ нихъ заключаетъ о субъектѣ, о созерцающемъ.

Обѣ эти философіи, по самому основному началу, склонны придти къ противуположнымъ заблужденіямъ. Трансцедентальная философія начиная съ духа, съ мышленія, стремится незамѣтнымъ образомъ дойдти до матеріи, внѣсозерцаемаго, объяснить матерію изъ духа, объяснить творчествомъ духа происхожденіе матеріи, отсюда—она одухотворяетъ природу. Реальная философія, наоборотъ, начиная съ матеріи, стремится незамѣтнымъ образомъ перейти къ духу; она мятеріализируетъ такимъ образомъ духъ.

Всякое знаніе, говоритъ Шеллингъ, есть такое соединеніе субъективнаго съ объективнымъ (созерцающаго съ созерцаемымъ), что нельзя сказать, которое является прежде другаго. Задача философіи, такимъ образомъ, состоитъ въ указаніи: или какимъ образомъ объективное доходитъ до субъективнаго (внѣ созерцаемое до созерцающаго), или субъективное превращается въ объективное, (то-есть какимъ образомъ созерцающій или созерцающее переходитъ въ предметъ, какимъ образомъ духъ дѣлается природой). Оба понятія субъективнаго и объективнаго, созерцающаго и созерцаемаго, доведены въ пантеистической философіи до такой отвлеченности, что они легко переходятъ одно въ другое. Субъективное здѣсь отвлекается отъ субъекта и становится полнѣйшей отвлеченностью, мыслею безъ мыслящаго; подъ объективнымъ разумѣется вообще все, что становится предметомъ мысли, и есть самое широкое обобщеніе, ибо въ него входитъ не только реально существующая внѣ насъ природа, но вообще все, что можетъ быть предметомъ мысли, даже мы сами, поскольку мы можемъ себя анализировать, отдѣляя себя отъ содержанія своего собственнаго мышленія.

Разрѣшеніе поставленнаго вопроса, (объясненіе акта самосознанія), Шеллингъ находитъ въ признаніи тождества интел-

лигенціи (разумной силы), дѣйствующей въ индивидѣ и внѣ индивида. „Безконечная интеллигенція и конечная не различны; одна не находится внѣ другой. Отнимите у конечной интеллигенціи ея ограниченность, и она, сама собой, сдѣлается беконечной“ [1]). „Если мы, говоритъ онъ далѣе, откинемъ въ себѣ всѣ границы, соединенныя съ нашей индивидуальностью, то получится абсолютная интеллигенція (божественный духъ), потому что, откидывая эти границы, мы не уничтожаемъ основнаго характера Я (самосознаніе всякаго мыслящаго лица), которое для себя въ одно и то же время есть субъектъ и объектъ [2]). Такимъ образомъ, Шеллингъ, въ существѣ, признаетъ тождество божественнаго духа и духа, проявляющагося въ человѣкѣ. Но мы ничего не творимъ, ничего не создаемъ, а между тѣмъ міръ создался и живетъ; спрашивается: какимъ образомъ объяснить это созданіе міра и жизнь его, принимая тождество нашего духа съ духомъ божіимъ? Шеллингъ выходитъ изъ этой трудности, приписывая духу вообще и способность творческую, и способность самозерцающую. Оба эти акта дѣятельности (творенія и самосозерцанія) въ абсолютномъ духѣ совпадаютъ. „Вѣчный, внѣ границъ времени, говоритъ Шеллингъ, понятый актъ самосознанія, который мы называемъ *я*, есть тотъ, который далъ бытіе всѣмъ вещамъ, который самъ, слѣдовательно, въ немъ не нуждался, но отъ котораго оно (то-есть бытіе) произошло; который, самъ себя тащa и самъ себя понимая, является объективно,— какъ вѣчное состояніе, субъективно—какъ безконечное творчество“ [3]) Актъ самосознанія въ лицѣ, которое имъ отличаетъ себя отъ всего другого, намъ знакомъ и потому понятенъ; но въ вышеприведенномъ мѣстѣ Шеллингъ приписываетъ самосознаніе духу вообще, безъ лица самосознающаго, ибо Богъ у Шеллинга безличенъ. Это намъ совершенно непонятно. Намъ непонятно, какъ можетъ существовать самосознаніе безъ само-

---

[1]) „System des transcedentalen Idealismus“, 1800 г. стр. 240. —
[2]) Ib., стр. 241.
[3]) Ib., стр. 61.

сознающаго, а потому Шеллинговъ актъ самосознанія духа внѣ міра и до міра намъ совершенно непонятенъ. Необходимость раздѣленія разумной силы на творческую и созерцающую Шеллингъ объясняетъ тѣмъ, что безъ этого невозможенъ былъ бы актъ самосознанія и вообще какое бы то ни было знаніе. „Если, говоритъ Шеллингъ, всякое знаніе заимствуетъ свою реальность изъ непосредственнаго сознанія, то это послѣднее нужно искать въ воззрѣніи, ибо иначе наши понятія были бы только тѣже реальности, произведенныя воспроизводящею силою разсудка, который самъ предполагаетъ нѣчто высшее себя, который не имѣетъ себѣ никакого оригинала внѣ себя и первоначальной силой себя изъ себя произвелъ“ [1]). Здѣсь Шеллингъ приписываетъ мыслящему духу самостоятельную творческую силу, которая заключена въ его способности воззрѣвать, созерцать, то есть изъ себя производить новыя мысли. Это совершенно вѣрно, ибо мы по собственному опыту знаемъ, что мы можемъ доходить до новыхъ мыслей, безъ всякихъ внѣшнихъ возбужденій, собственною силою разума. Отсюда мы можемъ справедливо заключить, что божественный духъ владѣетъ безконечно этою силою. Трудность вопроса не въ этомъ. Она заключается именно въ томъ, какимъ образомъ божественный духъ имѣетъ способность творить, производить не мысли только, но нѣчто совершенно отличное отъ мысли,— матерію. Философія Шеллинга стремится разрѣшить эту трудность совершенно инымъ представленіемъ разумной силы, совершенно несоотвѣтственно тому понятію, которое обыкновенно соедыняется съ словомъ духъ. „Матерія, говоритъ Шеллингъ, есть ничто иное какъ духъ, находящійся въ равновѣсіи всѣхъ сторонъ его дѣятельности; духъ же, въ противоположность этому, есть дѣятельность безконечная“. Онъ самъ соглашается, что въ этомъ основномъ пунктѣ его система сходится съ Лейбницевской, для котораго основною субстанціей были монады, духовно матеріальныя соединенія. По Лейбницу, матерія была сномъ мо-

---

[1]) Ib., стр. 148.

нады, ея недѣятельностью; по Шеллингу, матерія есть погасшій духъ [1]). Если мы будемъ вглядываться въ эту основу философіи Шеллинга, то мы не можемъ не замѣтить, что въ ней заключается метафорическое перенесеніе на духъ свойствъ принадлежащихъ реальнымъ вещамъ. Спрашивается: что такое равновѣсіе духа, какъ не метафора, заимствованная изъ матеріальнаго міра, ибо внѣ этой метафоры, переносящей насъ въ реальный міръ, мы совершенно не въ состояніи понять „духа въ равновѣсіи всѣхъ сторонъ его дѣятельности.“ Если эта фраза на первый разъ намъ кажется понятной, то это только потому, что мы безсознательно переносимся въ міръ реальный и затѣмъ приписываемъ духу его свойства; сама въ себѣ она не имѣетъ смысла. Въ духѣ-матеріи Шеллинга, какъ основномъ міровомъ началѣ, кромѣ постоянно разчленяющейся дѣятельности, созерцающей и сознающей, существуетъ внѣшнее и внутреннее чувство.

„Воззрѣніе, говоритъ Шеллингъ, чрезъ которое внутреннее чувство дѣлается себѣ объектомъ, есть время; воззрѣніе, чрезъ которое внѣшнее чувство дѣлается себѣ объектомъ — есть пространство“. „Внутреннее чувство есть ничто иное, какъ въ себя саму возвратившаяся дѣятельность я“. „Время есть ничто иное, какъ я, разсматриваемое въ дѣятельности“ [2]). „Въ органической натурѣ, говоритъ далѣе Шеллингъ, нѣтъ различія между здоровыми и мертвыми организаціями. Такъ какъ мыслительная сила проявляется дѣйствующей чрезъ всю органическую природу, то всякая организація, въ широкомъ смыслѣ слова, есть жизнь, то-есть начало, заключающее въ себѣ движеніе“ [3]). Матерія и духъ есть, такимъ образомъ, лишь два различныя состоянія одного и тогоже начала, то пребывающаго въ дѣятельности, то замирающаго. Жизнь міра объясняется изъ соединенія противоположныхъ элементовъ въ одномъ началѣ — духѣ-матеріи. „Мыслительная сила не можетъ никогда

---

[1]) Ib. стр. 191.
[2]) Ib., стр.
[3]) Ib., стр. 259.

распространяться въ безконечность, потому что въ этомъ ей мѣшаетъ ея стремленіе возвратиться въ себя (сознать себя). Она также не можетъ возвратиться въ себя и пребывать въ себѣ, потому что ей свойственно стремленіе къ безконечности". Изъ этого соединенія въ одномъ началѣ двухъ противоположныхъ элементовъ необходимо вытекаетъ вѣчная жизнь міра. „Какъ Декартъ говорилъ: дайте мнѣ матерію и движеніе, и я вамъ построю міръ, такъ точно трансцедентальный философъ, говоритъ Шеллингъ, можетъ сказать: дайте мнѣ природу съ противоположной дѣятельностію (духъ-матерію), изъ которой одна идетъ въ безконечность (матерія), а другая стремиться ее созерцать въ этой безконечности (духъ) и я объясню интеллигенцію (разумѣніе) со всѣми ея представленіями" [1]).

Не останавливаясь на этомъ, Шеллингъ идетъ далѣе, стремясь объяснить, какимъ образомъ духъ-матерія живетъ, то-есть переходитъ изъ одного состоянія въ другое. „До тѣхъ поръ, пока мыслительная сила погружается въ дѣйствіе, не отдѣляясь отъ него, никакое самосознаніе невозможно. Посредствомъ отвлеченія она снова отдѣляется отъ произведеннаго ей, которое является для нее уже не какъ дѣйствіе, но какъ произведенное... То, что намъ остается, если мы отдѣлимъ дѣйствіе отъ производящаго, есть понятіе" [2]). Слѣдовательно, основное начало Шеллинга—духъ-матерія—живетъ, то дѣйствуя безсознательно, то оглядываясь на сдѣланное и сознавая. Шеллингъ опредѣляетъ далѣе существо духа, которое, по его мнѣнію, есть ничто иное, какъ понятіе. „Никто, говоритъ онъ, не скажетъ, что непроницаемость есть свойство матеріи, потому что это есть сама матерія; зачѣмъ-же говорить о понятіяхъ, что они есть свойство духа, а не самый духъ" [3]). Жизнь основнаго начала, духа-матеріи, проявляется въ произведеніяхъ, на которыя переходитъ у Шеллинга вполнѣ свойства родителей, то-есть каж-

---

[1]) Ib., стр. 147.
[2]) Ib., стр. 276.
[3]) Ib., стр. 318.

дое произведеніе духа-матеріи есть, въ свою очередь, духъ-матерія, но съ тѣмъ различіемъ, что въ однихъ преобладаетъ одинъ элементъ этого начала, въ другихъ—другой [1]). Въ природѣ, говоритъ Шеллингъ, нужно отличать три рода потенцій, (то-есть вещей, могущихъ существовать): простое плетеніе (Stoff), въ которомъ духъ проявляется въ ощущеніи; (въ другомъ мѣстѣ Шеллингъ называетъ электричество ощущеніемъ простѣйшаго плетенія, простѣйшей матеріи); во вторыхъ, матерія, въ которой духъ проявляется въ созерцаніи; наконецъ, въ третьихъ, организованныя существа. Этимъ различнымъ степенямъ проникновенія духомъ матеріи, соотвѣтствуютъ различныя степени самосознанія продуктовъ, или произведеній духа-матеріи. Въ простѣйшей матеріи, въ плетеніи, актъ сознанія является безсознательно, то-есть „я“ здѣсь хотя является субъектъ—объектомъ, но не для себя, а для со стороны наблюдающаго; во второмъ случаѣ, продукту духа-матеріи самосознаніе является въ ощущеніи, въ немъ дается ему объективное; въ третьемъ случаѣ, продуктъ духа-матеріи зознаетъ себя какъ ощущающее, какъ субъектъ—объектъ [2]). Въ каждомъ продуктѣ духа-матеріи есть существенное и случайное (субстанція и акциденціи). Это совмѣстное существованіе въ предметахъ (продуктахъ духа-матеріи), существеннаго и случайнаго, объясняетъ ихъ взаимодѣйствіе другъ на друга [3]). Каждый продуктъ духа-матеріи происходитъ изъ вышеуказанной борьбы двухъ элементовъ въ основномъ началѣ (духѣ-матеріи). „Невозможность уничтожить абсолютную противуположность (духа-матеріи), съ одной стороны, и необходимость уничтожить ее, съ другой стороны, производитъ продуктъ, въ которомъ эта противуположность, хотя частично, но уничтожается.

Остановимся здѣсь и скажемъ нѣсколько словъ о вышеприведенномъ. Шеллингъ стремится объяснить всѣ явленія

---

[1]) Ib., стр. 166.
[2]) Ib., стр. 325.
[3]) Ib., стр. 261.

міра изъ противоположности характера двухъ агентовъ, заключенныхъ въ основномъ, единственно-существующемъ началѣ, духѣ матеріи, (міръ, какъ пантеистическое perpetuum mobile). Для этой цѣли ему, очевидно, нужно было доказать существованіе двухъ агентовъ (духа и матеріи), во всѣхъ явленіяхъ міровой жизни; нужно было доказать, что время и пространство есть лишь человѣческія понятія, чуждыя жизни основнаго начала, духа-матеріи; ему нужно было доказать, что всѣ явленія одинаково жизненны, одинаково ощущаютъ жизнь, ибо всѣ явленія, съ точки зрѣнія пантеизма, есть лишь видоизмѣненія одного міроваго начала, духа-матеріи. Если мы поймемъ эту цѣль, то для насъ будетъ легко объяснимо все то, что Шеллингъ говоритъ о жизни міра, все то, что на первый разъ кажется не удобопонятнымъ. Для Шеллинга, напримѣръ, было необходимо объяснить, что и въ простѣйшей матеріи, въ неорганическихъ тѣлахъ, какъ, напримѣръ: землѣ, глинѣ, мѣлѣ, есть тоже жизнь и жизнь не только матеріальная, но и духовная, необходимыми признаками которой есть сознаніе и ощущеніе. Но никакой не предубѣжденный умъ не можетъ ихъ, конечно, видѣть здѣсь. Чтобы выйти изъ затрудненія, Шеллингъ прибѣгаетъ къ вышеприведеннымъ изворотамъ, то-есть электричество онъ признаетъ за явленіе ощущенія въ матеріи и приписываетъ ей безсознательное сознаніе. Какая нелѣпость! Если бы въ электричествѣ содержалось ощущеніе, то въ насъ, подъ дѣйствіемъ электрической машины, было бы два ощущенія. Электричество, очевидно, есть матеріальное явленіе и, какъ такое, оно не можетъ служить ощущеніемъ для какой-либо другой матеріи. Это также не возможно и непонятно, какъ равновѣсіе духа; все это есть, можно сказать, незаконныя метафоры, не имѣющія смысла, перенесеніе свойствъ духа на матерію и обратно. Точно такая же нелѣпость, напримѣръ, безсознательное—сознаніе глины или песка, существующія притомъ не въ нихъ самихъ, то-есть не въ глинѣ или пескѣ, а въ стороннемъ наблюдателѣ глины и песка. Сознаніе и самосознаніе не отдѣлимы отъ субъекта, отъ самосознающаго; сознаніе въ другомъ, или еще болѣе самосознаніе въ другомъ, или безсознательное—самосознаніе есть противорѣчіе въ по-

нятіи (contraditio in objecto). Такимъ образомъ, Шеллингъ, а въ лицѣ его и вообще пантеизмъ не могутъ послѣдовательно развить свою теорію, не прибѣгая къ беззаконнымъ метафорамъ, къ безосновательному перенесенію свойствъ духа на матерію и обратно. Хотя система пріобрѣтаетъ видимую стройность, но она является насчетъ истинности и вѣрности въ ея частяхъ. Перейдемъ далѣе къ изложенію системы.

Шеллингъ стремится подробно и точно опредѣлить свойства самыхъ продуктовъ, произведеній духа-матеріи, выводя ихъ изъ свойствъ интеллигенціи, посредствомъ сопоставленія формъ нашего мышленія съ одной стороны и, съ другой, всѣхъ продуктовъ духа-природы, въ которыхъ по мнѣнію Шеллинга, отразилось духовное свойство родителей. Формы нашего мышленія (категоріи) Шеллингъ старается свести къ одной, изъ которой вытекаютъ всѣ остальныя, такъ что интеллигенція образуетъ организмъ и органичность есть свойство всѣхъ ея продуктовъ. „Организмъ, говоритъ Шеллингъ, есть лишь созерцаніе интеллигенціи". Сама интеллигенція, по Шеллингу, не свободна въ своей дѣятельности, но дѣйствуетъ въ границахъ законовъ и принужденія. „Основной характеръ жизни, говоритъ Шеллингъ, состоитъ въ особенности въ томъ, что она есть сама въ себя возвращаюяся, остановившаяся, и чрезъ внутренній принципъ поддержанная послѣдовательность, (движенія вещества или мысли). Какъ интеллектуальная, жизнь, которойвсякая жизнь есть изображеніе, поддерживаетсячрезъ рядъ представленій, точно также всякая жизнь поддерживается черезъ рядъ внутреннихъ движеній. Подобно тому какъ интеллигенція, въ рядѣ своихъ представленій, постоянно стремится удержать сознаніе, точно также и всякая жизнь вообще мыслима лишь какъ постоянная борьба интеллигенціи съ теченіемъ природы, борьба духа съ матеріей. Духъ въ жизни всѣхъ вообще продуктовъ основного начала (духа-матеріи) старается сохранить свое тождество въ матеріей" [1]).

---

[1]) Ib., стр. 263.

Это довольно темное объясненіе Шеллингомъ жизни будетъ снова болѣе понятно, если мы узнаемъ цѣль, для которой оно было сдѣлано. Всякій наблюдающій природу долженъ признать, что всѣ ея явленія цѣлостны, законченны, такъ что части являются строго необходимыми для бытія цѣлаго. Если мы признаемъ, что Богъ есть существо, живущее внѣ міра и создающее міръ, то тогда цѣлостность, гармоничность каждаго явленія міра будетъ понятна сама собою, ибо всѣ явленія тогда будутъ простыми произведеніями Премудраго Творца. Но Шеллингъ не признаетъ Бога, какъ существо живущее внѣ міра. Основное начало, изъ котораго онъ все долженъ объяснить, есть духъ-матерія, а слѣдовательно и гармоничность, цѣлостность всѣхъ явленій міра, онъ долженъ отыскать въ своемъ основномъ началѣ. Трудность этого объясненія еще усиливается тѣмъ, что основное начало Шеллинга состоитъ изъ двухъ противуположныхъ, по характеру, агентовъ, духа и матеріи, изъ коихъ духъ въ самомъ дѣлѣ можетъ быть представляемъ какъ организмъ и это представленіе дѣйствительно глубоко-истинно, по отношенію къ духу; но матерія, наоборотъ, есть начало пассивное, не дѣятельное, а потому въ ней самой не можетъ содержаться ничего органическаго. Шеллингу предстояло разомъ преодолѣть двѣ трудности: объяснить гармоническое соединеніе двухъ противуположныхъ, по характеру, агентовъ въ его основномъ началѣ и, во-вторыхъ, вывести отсюда гармоничность во всѣхъ произведеніяхъ этого начала. Это тщетное стремленіе къ достиженію недостижимой цѣли и произвело неудобопонятное объясненіе Шеллинга гармоніи міровыхъ явленій. Разберемъ это объясненіе.

Если каждый продуктъ основнаго начала, духа-матеріи, тождественъ съ самымъ началомъ, то, естественно, рождается вопросъ, почему продуктъ (напр. человѣкъ) отдѣляетъ себя отъ своего начала, не чувствуетъ себя связаннымъ съ нимъ въ томъ же родѣ, какъ части нашего организма связаны между собой. Это, по Шеллингу, происходитъ оттого, что жизнедѣятельность начала лежитъ по ту сторону нашего сознанія, а все, что лежитъ по ту сторону сознанія, чуждо намъ, является отъ насъ независимымъ. Такъ,

высшій продуктъ духа-матеріи, человѣкъ, чтобы что-либо сознать, долженъ представлять себя во времени и долженъ представлять все, какъ-бы дыйствующимъ во времени и начавшемся въ одной точкѣ времени (созданіе міра). Но, какъ только мы откидываемъ эту ограниченность, необходимую для нашего сознанія, „то сейчасъ же входимъ въ абсолютную интеллигенцію, для которой ничто никогда не начинается, ничто не бываетъ тогда-то (во времени), п. ч. для нее все вмѣстѣ или, еще болѣе, все и всегда. Граничный пунктъ между абсолютнымъ и себя, какъ такимъ, не сознающимъ началомъ и сознающей интеллигенціей есть время. Для чистаго разума нѣтъ времени, ибо для него все всегда и теперь вмѣстѣ.

Таково, по объясненію Шелллинга, отношеніе продуктовъ духа-матеріи къ самому основному началу — духу-матеріи. Оно относится, конечно, лишь къ существамъ разумнымъ, въ которыхъ разумъ преобладаетъ надъ матеріей. Но, спрашивается, какимъ образомъ духъ-матерія относится къ своимъ продуктамъ, въ которыхъ матеріальное начало преобладаетъ? Далѣе; система Шеллинга, объясняя, болѣе или менѣе удовлетворительно цѣлостность и гармоничность проявленія духа-матеріи въ ея продуктахъ, какимъ образомъ можетъ объяснить цѣлостность и гармонію міра? Здѣсь пунктъ преткновенія системы, не разрѣшимый изъ ея существа. Органичность духа производитъ постоянно въ каждой точкѣ міра организованныя вещи (въ обширномъ смыслѣ слова, то-есть вещи и существа вмѣстѣ), но какимъ образомъ происходитъ гармонія цѣлаго, ибо для этого требуется общее сознаніе духа-матеріи въ цѣломъ, сознаніе возможное въ Богѣ, какъ существѣ, но Бога, какъ существо, отвергаетъ Шиллингъ? Какимъ образомъ возможно общее міровое сознаніе духа-матеріи, когда всякое сознаніе по Шеллингу, по необходимости ограничено, ибо оно возможно лишь черезъ представленіе времени и пространства, которыхъ нѣтъ въ духѣ-матеріи въ себѣ самомъ, такъ какъ пространство, по Шеллингу, есть остановленное время, а время—текущее пространство, ибо въ пространствѣ все одно возлѣ другого, а во времени, всегда одно послѣ другого. На этотъ вопросъ Шеллингъ не даетъ удовле-

творительнаго отвѣта. Интеллигенція, говоритъ Шеллингъ, есть вѣчное стремленіе организоваться, слѣдовательно, она въ себѣ не есть организмъ, то-есть не имѣетъ сознанія; интеллигенція, говоритъ онъ, вѣчно стремится произвести плодъ, который былъ бы тождественъ съ ней самой, слѣдовательно, опять таки, она не имѣетъ пункта сознанія внѣ своихъ продуктовъ. Чтобы выйти изъ противорѣчія, Шеллингъ прибѣгаетъ къ предустановленной гармоніи. „Намъ ничего не остается, говоритъ самъ Шеллингъ, какъ между мыслящей силой, поскольку она свободно-дѣятельна и поскольку безсознательно созерцательна, установить гармонію, которая есть, необходимо, предустановленная". Такимъ образомъ трансцедентальный идеализмъ, или пантеизмъ, самъ сознается, что онъ нуждается въ предположеніи „предустановленной гармоніи" для того, чтобы уяснить „переходъ отъ мыслящей силы къ внѣшнему міру" [1]). Но спрашивается, откуда же берется эта предустановленная гармонія?

Чтобы объяснить самосознаніе интеллигенціи въ ней самой, Шеллингъ прибѣгаетъ также къ уловкѣ, которая не объясняется изъ системы. „Такъ какъ мыслящая сила, говоритъ онъ, пока она созерцаетъ, съ созерцаемымъ бываетъ едина и отъ него не отлична, то она не можетъ достичь созерцанія себя самой, чрезъ продуктъ, пока она себя отъ продуктовъ не отдѣлитъ, и такъ какъ она сама есть ничто иное, какъ извѣстный способъ дѣйствій, черезъ который производится объэктъ, то она къ себѣ можетъ возвратиться лишь, отдѣляя свое дѣйствіе отъ того, что она этимъ дѣйствіемъ произвела, или, иначе говоря, лишь отдѣляя себя отъ произведеннаго, отъ продуктовъ" [2]). Но, говоря словами Шиллинга, какъ же интеллигенція можетъ возвратиться въ себя, дойти до самосознанія, когда она внѣ продуктовъ, есть ничто иное, какъ производящая сила? Положеніе совершенно безвыходное и Шеллингъ выходитъ изъ него посредствомъ новаго, ни на чемъ не основаннаго предпо-

---

[1]) Ib., стр. 263.
[2]) Ib., стр. 278.

ложенія, а именно, что интеллигенція отвлекаетъ себя отъ всѣхъ отвлеченій, возвышается надъ всѣмя объектами, надъ всѣми своими продуктами и становится, такимъ образомъ, интеллигенціей для себя самой, то-есть доходитъ до своего самосознанія. Но, спрашивается, когда она доходитъ до своего самосознанія, то-есть до произведенія продуктовъ, или только послѣ его него, то-есть до созданія міра или послѣ его созданія? Если, какъ это видно по Шеллингу, она доходитъ лишь послѣ созданія міра, отвлекая себя отъ всѣхъ отвлеченій, то тогда гармонія міра снова невозможна. Кромѣ того, какое значеніе такое сознаніе послѣ акта творчества имѣетъ для жизни міра? Далѣе, въ какой моментъ совершается такое сознаніе, ибо жизнь міра ни на минуту не останавливается?

Затѣмъ, Шеллингъ переходитъ къ практической философіи, подъ которой онъ разумѣетъ вообще объясненіе отношеній высшихъ продуктовъ интеллигенціи (людей) къ ней самой и опредѣленіе того, что́ такое есть нравственное начало въ себѣ.

Нравственное начало, говоритъ Шеллингъ, есть абсолютное отвлеченіе, есть сознаніе интеллигенціи въ ней самой, самоопредѣленіе интеллигенціи, или дѣйствіе ея на саму себя [1]); такое самоопредѣленіе интеллигенціи называется волей. Такимъ образомъ, чрезъ волю интелигенція сама себя дѣлаетъ для себя объектомъ. Создавъ высшій продуктъ, человѣка, интеллигенція открываетъ новый міръ. „Создавъ человѣка, интеллигенція, говоритъ Шеллингъ, не перестала производить, но она уже производитъ теперь съ сознаніемъ; здѣсь начинается совершенно новый міръ, который отъ этого пункта идетъ въ безконечность. Первый міръ (то-есть міръ до созданія интеллигенціей человѣка) произошелъ чрезъ безсознательное производство интеллигенціи, а потому его начала для человѣка находятся внѣ сознанія. Интеллигенція теперь не можетъ непосредственно созерцать, непосредственно производить безъ сознанія; въ этомъ второмъ мірѣ она дѣйствуетъ съ сознаніемъ [2]).

---

[1]) Ib., стр. 323.
[2]) Ib., стр. 303.

Въ этихъ строкахъ Шеллингъ самъ сознается, что интеллигенція первопачально дѣйствовала безсознательно; что только сотворивъ человѣка, она дошла до сознанія. Но въ такомъ случаѣ рождается вопросъ: дошла ли интеллигенція до сознанія въ человѣкѣ, въ людяхъ, или внѣ человѣка? Очевидно, что въ человѣкѣ она не можетъ дойти до своего сознанія, ибо никогда конечное не можетъ всецѣло сознать безконечное. Если же она дошла до сознанія внѣ человѣка, то опять рождается вопросъ: гдѣ и какимъ же образомъ?

Далѣе, Шеллингъ стремится опредѣлить отношеніе конечно-разумныхъ существъ къ міровой интеллигенціи. Какимъ образомъ, спрашиваетъ Шеллингъ, высшіе продукты интеллигенціи, люди, относятся къ ней самой и съ ней сообщаются? Какимъ образомъ возможны свободное дѣйствіе людей, если черезъ нихъ живетъ и дѣйствуетъ интеллигенція? Какое значеніе имѣютъ люди другъ для друга?

Жизнь интеллигенціи, въ самой себѣ, отвѣчаетъ Шеллингъ, даетъ своимъ высшимъ продуктамъ „общій первообразъ представленія", безъ котораго они не могли бы признать за этими представленіями объективной истинности. Это общее созерцаніе всѣхъ людей есть основаніе и почва, которая дѣлаетъ возможнымъ взаимодѣйствіе между ними. „То, говоритъ Шеллингъ, что не произведено моей дѣятельностью просто потому, что оно не мое и произошло безъ прямаго воздѣйствія па меня изъ внѣ, я долженъ созерцать, какъ дѣятельность самой интеллигенціи во мнѣ [1]). Трансцедентальная философія, говоритъ Шеллингъ, обратнымъ образомъ, чѣмъ обыкновенно, объясняетъ дѣятельность. Согласно общимъ представленіямъ, я пассивно воспринимаю, чтобы потомъ дѣйствовать; съ точки же зрѣнія трансцедентальной философіи, активное дѣйствіе во мнѣ интеллигенціи обусловливаетъ мою пассивность и обратно: моя дѣятельность есть отрицаніе во мнѣ дѣятельности общей интеллигенціи. Интеллигенція является въ индивидѣ, какъ міровѣчное начало, какъ

---

[1]) Ib., стр. 344

чистое самоопредѣленіе, отвлеченное отъ всего случайнаго; она есть ничто иное, какъ само общее, чистое Я (Богъ), которое всѣ интеллигентныя существа носятъ въ себѣ. Это общее является въ интеллигентныхъ существахъ, какъ требованіе, какъ категорическій императивъ, какъ нравственный законъ.

Нравственный законъ есть то, что во мнѣ есть чисто объективное. Но это чистое Я (Богъ) является во мнѣ не какъ слѣпая необходимость, не какъ естественное побужденіе, но лишь черезъ свободное самоопредѣленіе. О воли, абсолютно мыслимой, говоритъ Шеллингъ, нельзя сказать ни то, что она свободна, ни что она не свободна, потому что абсолютное не можетъ быть мыслимо иначе, какъ дѣйствующее по извѣстнымъ законамъ, вытекающимъ изъ внутренней необходимости его природы.

Во всемъ этомъ, безъ сомнѣнія, есть много глубоко-вѣрнаго, но все это, къ сожалѣнію, не имѣетъ основанія, ибо до тѣхъ поръ, пока система не объясняетъ, какимъ образомъ возможно самосознаніе мирового начала въ немъ самомъ, самосознаніе до дѣятельности, самосознаніе внѣ продуктовъ, до тѣхъ поръ не возможно понять, какимъ образомъ міровая интеллигенція проявляется въ индивидахъ. Точно также Шеллингъ не объясняетъ, какимъ образомъ возможна индивидуальная мыслительная дѣятельность, если живетъ и дѣйствуетъ міровая интеллигенція, ибо, по Шеллингу, выходитъ, что человѣкъ только тогда самостоятеленъ, когда онъ дѣйствуетъ; слѣдовательно, когда онъ мыслитъ, онъ не самостоятеленъ?

Затѣмъ Шеллингъ переходитъ къ труднѣйшему для своей системы вопросу, вопросу о свободѣ воли конечно-разумныхъ существъ, ибо, чтобы объяснить его, требуется указать, какимъ образомъ возможна индивидуальная самодѣятельность, когда во всѣхъ живетъ и дѣйствуетъ міровая интеллигенція. Выходъ изъ этого затрудненія, Шеллингъ снова находитъ въ предустановленной гармоніи; такъ какъ міровая интеллигенція опредѣляетъ лишь отрицательно условіе дѣяній конечно-разумныхъ существъ, то

есть опредѣляетъ только возможность проявленія воли, оставляя волю затѣмъ дѣйствовать свободно [1]).

Что касается отношеній конечно-разумныхъ существъ другъ къ другу, то они, по Шеллингу, необходимы другъ для друга потому, что только при обоюдной помощи каждый можетъ отдѣлить себя отъ природы и признать существованіе объектовъ внѣ себя.

Съ этимъ послѣднимъ положеніемъ мы входимъ въ область права и государства, по Шеллингу, причемъ Шеллингъ выводитъ право изъ государства. Простое сосуществованіе множества разумныхъ индивидовъ не обезпечиваетъ за каждымъ изъ нихъ его свободы, потому что въ этомъ состояніи все зависитъ отъ случая, отъ призвола индивидовъ, а между тѣмъ „священнѣйшее, говоритъ Шеллингъ, не должно быть оставлено на жертву случая". Отсюда сама собой понятна необходимость государства, ибо только черезъ него индивиды могутъ быть разумно опредѣляемы, а не произвольно принуждаемы въ своихъ дѣйствіяхъ. Такъ какъ объективный міръ не можетъ самъ собой разрѣшить этой задачи, уничтожить это противорѣчіе, то необходимо „устроить вторую высшую природу, въ которой господствовалъ бы естественный законъ, но совершенно иначе, чѣмъ онъ является господствующимъ въ видимой природѣ. Неумолимо, съ желѣзной необходимостью, по которой въ чувственномъ мірѣ причина производитъ слѣдствіе, въ этой второй природѣ, (государствѣ), за всякимъ нападеніемъ на чужую свободу должно слѣдовать моментально противодѣйствіе. Естественный законъ, такимъ образомъ являющійся, есть правовой законъ; вторая природа, (государство), въ которой этотъ законъ долженъ господствовать, есть правовое учрежденіе; правовой законъ, такимъ образомъ, выводится изъ самаго сознанія міровой интеллигенціи.

Очевидно, что Шеллингъ стоитъ здѣсь на той же точкѣ, какъ и Фихте; онъ даже развиваетъ его начала далѣе. „Изъ этой

---

[1]) Ib., стр. 339.

дедукціи само собою слѣдуетъ, говоритъ Шеллингъ, что ученіе о правѣ не есть часть морали; вообще, оно есть практическое ученіе, а не теоритическая наука. Право должно быть тѣмъ же для свободы, что механика для движенія, то-есть что право есть естественный механизмъ, въ средѣ котораго возможна дѣятельность свободныхъ существъ; этотъ механизмъ и самъ, безъ сомнѣнія, создается свободой, ибо для него природа ничего не сдѣлала" [1]). Такимъ образомъ Шеллингъ низвелъ право и государство до простаго механизма, „машины учрежденной, по его выраженію, для извѣстныхъ случаевъ". Но, спрашивается: какимъ же образомъ, по собстненному выраженію Шеллинга, машинѣ можетъ быть довѣрено охраненіе „священнѣйшаго въ человѣчествѣ", то-есть свободы? Какимъ образомъ произволъ можетъ уничтожить произволъ ибо право, такимъ образомъ понимаемое, создается произвольно, такъ какъ въ нéмъ, по самому выраженію Шеллинга, совсѣмъ не проявляется сознающая себя міровая интеллегенція, (Богъ)? Можетъ ли самоопредѣляющійся духъ, являющійся въ насъ какъ категорическій императивъ, какъ требованіе, какъ мораль, ничего намъ не говорить о правѣ. Очевидно что понятіе Шеллинга о правѣ и государствѣ чрезвычайно узко, сухо и формально. Такого рода пониманіе права и государства не вытекало изъ духа самой пантеистической системы, чтó мы сейчасъ увидимъ на продолжателѣ Шеллингова ученія, Гегелѣ. Въ послѣдствіи, въ своихъ „Vorlesungen uber die Methode des academischen Studium", Шеллингъ отказался отъ своихъ узкихъ воззрѣній на государство, хотя и не создалъ никакой цѣлостной теоріи о государствѣ. „Идея государства, говорилъ онъ тогда, не взята изъ опыта, ибо оно должно быть создано по идеямъ, Государство должно являться какъ художественное произведеніе" [2]). „Государство, говорилъ онъ тогда, есть совершенное художественное произведеніе, примиряющее необходимость и свободу; его идея будетъ выполнена, какъ скоро общее и особенное будутъ едины, когда все необходимое бу-

[1]) Ib., стр. 406.
[2]) „Vorlesungen", стр. 227.

детъ совершаться свободно и все свободное будетъ совершаться какъ необходимое“ [1]). Хотя это воззрѣніе и удаляется отъ предыдущаго, но и въ немъ весьма замѣтно механическое пониманіе государства, ибо государство Шеллингъ понимаетъ какъ какую-то окончательную форму человѣчества, а не какъ живой духовный организмъ, развивающійся вмѣстѣ съ развитіемъ человѣчетва.

Великій послѣдователь и продолжатель Шеллинга, Гегель, выходитъ изъ того же основнаго начала, какъ и Шеллингъ; но это начало у него уже не двойственно въ себѣ (духъ-матерія), а единично, содержа въ себѣ самомъ возможность своего развитія. Это основное начало Гегеля есть „идея“. Подъ идеей Гегель понимаетъ „не мысль о чемъ-либо“, еще менѣе простое, опредѣленное понятіе. „Идею,“ говорятъ онъ, не нужно понимать какъ нѣчто формальное, логическое. Точно также, говоритъ далѣе Гегель, подъ идѣей нельзя понимать нѣчто отдаленное, потустороннее; напротивъ, она есть вездѣприсутствующая, настоящая, проявляющаяся, хотя и смутно, въ каждомъ сознаніи. Идею, говоритъ Гегель, можно представлять какъ разумъ, далѣе какъ субъектъ-объектъ, какъ единство идеальнаго и реальнаго, конечнаго и безконечнаго, души и тѣла, какъ возможность, которая свою дѣйствительность заключаетъ въ себѣ [2]). Въ понятіи „идеи“ Гегель хочетъ соединить понятіе субъекта и духа вмѣстѣ, что однако ему неудается, ибо онъ Бога не принимаетъ какъ существо. Ему хочется въ „идеѣ“ соединить субъективное, личное, однако безъ субъекта, безъ лица. Подъ „идеей“ Гегель понимаетъ, наконецъ, все истинносуществующее, ибо, по его мнѣнію, истинно существуетъ, существуетъ вѣчно, безсмертно, лишь „идея“, а слѣдовательно только то, что съ ней отождествляется. Все существующее существуетъ только въ силу идеи. Подъ понятіемъ „истинное существованіе“, или существованіе тождественное съ идеей, Гегель разумѣетъ такое существованіе, когда существующая вещь или предметъ совпадаютъ съ своей

---

[1]) Ib., стр. 124.

[2]) „Enciklopedie der philosophische Wissenschaften“, ч. I, стр. 388.

идеей. Такъ, напр., если бы какое-либо государство осуществило въ себѣ вполнѣ идею государства, то оно бы сдѣлалось вѣчно, какъ сама идея. Идея у Гегеля живетъ, движется; она находится въ вѣчномъ процессѣ; она развивается діалектически и сама есть ничто иное, какъ діалектика.

Нельзя сказать, чтобы гегелевская идея была бы началомъ болѣе удобопонятнымъ и яснымъ, въ сравненіи съ Шелинговскимъ началомъ—духомъ-матеріей. Гегель откидываетъ изъ своего основнаго начала матерію, какъ нѣчто самостоятельно существующее подлѣ духа, какъ она является въ философіи Шеллинга, но приписываетъ духу, идеѣ, возможность и способность сдѣлаться матеріей, когда она этого пожелаетъ. Все это Гегель дѣлаетъ для того, чтобы облегчить себѣ дальнѣйшее діалектическое развитіе, облегчить себѣ возможность, стряхнувъ съ своихъ ногъ прахъ матеріи, летѣть свободно, увлекаемый лишь порывами духа.

Мы не будемъ слѣдить затѣмъ, какимъ образомъ у Гегеля разсказывается жизнь идеи, со всѣми ея діалектическими перепетіями, а разсмотримъ только развитіе идеи, какъ право, а также развитіе идеи въ сознаніи народовъ, идеи дѣйствующей, осуществляющейся во всемирной исторіи.

„Идея“ Гегеля иначе развивается, во внѣ, въ инобытіи, какъ онъ выражается, то-есть въ вещахъ, въ природѣ и въ духѣ сознающихъ себя существъ. Въ природѣ идея раскрывается съ необходимостью, то-есть одни явленія природы идутъ необходимо за другими; въ духѣ идея раскрывается не необходимо съ одной стороны и необходимо, съ другой. Это значитъ, что идея, какъ олицетворенный разумъ, имѣетъ необходимое логическое развитіе, ибо идея раскрывается здѣсь черезъ понятіе, а содержаніе понятія и его развитіе необходимы. [1]) Съ другой стороны, идея раскрывается не необходимо въ сознаніи разумныхъ существъ, ибо они могутъ дѣлать логическія погрѣшности, мыслить нелогически.

Самый трудный вопросъ у Гегеля, какъ и вообще въ пан-

---

[1]) „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ стр., 23.

теизмѣ, есть вопросъ о томъ, какимъ образомъ примирить индивидуальную свободу лицъ, индивидуальныя особенности лицъ съ жизнью всеобщей „идеи", отъ которой они получаютъ свое бытіе. Это примиреніе у Гегеля также не естественно, какъ и вообще въ пантеизмѣ.

„Идея" познается конечно разумными существами черезъ понятіе. „Понятіе есть отвлеченное опредѣленіе разума". Все, что немыслимо въ понятіи, имѣетъ лишь преходящее существованіе, есть случайность, обманъ. Понятіе и существованіе всегда раздѣльны и едины, какъ душа и тѣло. Единство существованія и понятія есть идея [1]).

Въ этомъ опредѣленіи остается совершенно неразъясненнымъ, какимъ образомъ немыслимое въ понятіи можетъ имѣть хотя бы и преходящее существованіе. Въ мірѣ вещей это совершенно не понятно, ибо какимъ образомъ можно вообразить себѣ реальное существованіе чего либо, существованіе чего даже немыслимо. Точно такъ въ мірѣ духа хотя и можно соединеніе ошибочныхъ понятій, но необходимо все таки чтобы это соединеніе было мыслимо.

На этомъ, по моему мнѣнію, шаткомъ основаніи Гегель строитъ свою теорію права и индивидуальности, два предмета, которыя дѣйствительно между собою связаны.

„Идея", какъ право, является какъ общая отвлеченная воля. Это такое же отвлеченіе какъ и понятіе субъективнаго у Гегеля. Гегель понимаетъ „идею" не какъ существо, (Богъ), но какъ начало, съ которымъ онъ однако хотѣлъ бы соединить и начало субъективное, личное, (Бога какъ лице) но безъ лица; точно также онъ даетъ теперь своей идеѣ волю, что, въ сущности, столь же мало понятно, какъ и субъективность безъ субъекта, ибо воля понятна только въ соединеніи съ лицомъ. Эта общая воля у Гегеля отождествляется съ правомъ, ибо она всегда правомѣрна, то есть желаетъ всегда правоваго и осуществляетъ всегда правовое. Эта общая воля проявляется всегда

---

[1]) Rehs philosophie des Rechts. стр. 8—9.

черезъ волю и въ волѣ конечно-разумныхъ существъ, ибо правовое начало есть начало духовное. Эта общая воля свободна, но свободна не въ томъ смыслѣ, что она можетъ желать того или другого по выбору; наоборотъ, въ этомъ смыслѣ она совершенно не свободна, ибо правомѣрное, какъ и разумное у Гегеля, едино и противополагается всему многообразному, какъ не правомѣрному. „Система права, говоритъ Гегель, есть царство осуществленной свободы; міръ духа, вытекшій изъ него самого какъ вторая натура [1]). Свобода приписывается этой общей волѣ лишь въ томъ смыслѣ, что она не вынуждаетъ правовыя дѣйствія въ конечно-разумныхъ существахъ, а лишь призываетъ къ нимъ.

Какимъ же образомъ „идея", какъ „общая воля", какъ право, проявляется въ волѣ конечно-разумныхъ существъ? Она проявляется у Гегеля такимъ образомъ, что не оставляетъ индивиду никакой возможности быть индивидуальнымъ и не оставляетъ ему никакой свободы, если индивидъ хочетъ дѣйствовать правомѣрно. Вотъ грустные результаты пантеизма! „Обыкновенный человѣкъ думаетъ, говоритъ Гегель, быть свободнымъ, если онъ позволяетъ себѣ дѣйствовать произвольно, забывая, что этотъ произволъ и указываетъ, что онъ не свободенъ. Если я желаю разумнаго, то я дѣйствую не какъ частный индивидъ, но по началамъ нравственности вообще; *въ нравственномъ* дѣйствіи я не себя выражаю, но заставляю выражаться общее. Человѣкъ, когда онъ хочетъ чего-либо извращеннаго, выступаетъ лишь съ своей индивидуальностью. Разумное есть большая дорога, гдѣ каждый проходитъ, какъ проходятъ и другіе. Если великій художникъ создаетъ произведеніе, то всѣ говорятъ: „оно таково, каково и должно быть", то-есть индивидуальность художника въ немъ исчезла" [2]).

Здѣсь весь пантеизмъ со всѣми его слабостями! онъ, въ сущности, столь же не можетъ объяснить права, какъ различнаго

---

[1]) Ib., стр. 303.
[2]) Ib., стр. 500.

отъ другихъ духовнаго начала, точно также какъ не можетъ объяснить индивидуальности, или, вѣрнѣе, онъ не можетъ объяснить содержаніе идеи права, ибо не можетъ объяснить возможность индивидуальности. Точно также онъ не можетъ оправдать свободы и въ сущности ее уничтожаетъ. Индивидуальное, по Гегелю, въ сущности, тождественно съ глупымъ, неразумнымъ или порочнымъ. Свобода есть или добровольное интеллектуальное уничтоженіе въ міровомъ духѣ, или, точно также, порочное и неразумное. Право можетъ быть лишь понимаемо, какъ требованіе охраны индивидуальности; свобода выступаетъ главнымъ образомъ въ конечно-разумныхъ-существахъ какъ возможность индивидуальности. Если не существуетъ индивидуальнаго, то не должно существовать и правовое, ибо оно тогда не имѣетъ для себя предмета. Правовое тогда является вполнѣ тождественнымъ съ разумнымъ. Если бы, по Гегелю, всѣ люди отождествили свою волю съ общей волей, то тогда явился бы міръ боговъ, коихъ мышленіе и дѣйствія были бы всегда необходимы, ибо были бы всегда вполнѣ разумны. Для боговъ нѣтъ и не можетъ быть права, ибо оно здѣсь совершенно излишне, такъ какъ ихъ дѣйствія всегда одинаково разумны; точно также право не можетъ охранять порочнаго и неразумнаго, ибо оно есть начало разумное, вытекающее изъ разума. Если, по Гегелю, индивидуальное есть синонимъ порочнаго и неразумнаго, то никто неимѣетъ права на индивидуальность, а если не существуетъ права для охраны индивидуальности, то не существуютъ права и вообще, ибо оно тогда сливается съ разумнымъ и пропадаетъ въ немъ. Право есть принадлежность существъ конечневыхъ и въ силу своей конечности индивидуальныхъ; право на индивидуальность есть право на жизнь, на разритіе; оно существенно необходимо для жизни конечно разумныхъ существъ. Для Бога право совершенно излишне, ибо въ немъ правовое сливается съ разумнымъ. Этимъ я нехочу сказать, что источникъ правового въ человѣкѣ; источникъ его, какъ и всего, въ Божествѣ, въ Божественной природѣ. Право исходитъ отъ Бога, есть Божественное начало, опредѣляющее одну сторону отношенія человѣка къ Богу и человѣка къ людямъ. Оно опредѣляетъ отношеніе человѣка къ Богу

ибо Богъ, создавая человѣка такимъ, какимъ онъ его создалъ, то есть существомъ конечнымъ и индивидуальнымъ, по своей благости дозволилъ ему индивидуальное существованіе, то-есть дозволилъ ему, живя индивидуально, ошибаться, заблуждаться, если эти ошибки и заблужденія добросовѣстны или вытекаютъ изъ слабости человѣческихъ силъ. Изъ этой же природы Божества вытекаетъ и право на воздаяніе, ибо, какъ говоритъ апостолъ Павелъ: „воздаяніе дѣлающему вмѣняется не помилости, но по долгу", ибо нѣтъ лицепріятія у Бога. (Посланіе къ римлянамъ, гл. IV, 4; гл. II, XI). По отношенію къ людямъ, каждый имѣетъ право на индивидуальное существованіе, на самодѣятельпость для его развитія, полагая его основаніе также въ божественной волѣ, даровавшей индивиду существованіе, а слѣдовательно съ нимъ вмѣстѣ и средства для него.

Понявъ такимъ образомъ право, Гегель разсматриваетъ его развитіе отвлеченно, какъ саморазвивающуюся идею. „Идея", какъ право, по Гегелю, проходитъ три главныя ступени: абстрактное право, мораль и нравственность; въ каждой изъ этихъ ступеней оно проходитъ также по двѣ ступени. Жизнь „идеи", какъ право, Гегель старается сообразно своему методу, построить на общихъ основаніяхъ своей логики, въ которой идея по внутренней, въ ней заключающейся логической необходимости, проходитъ три ступени: положеніе, противоположеніе и примиреніе между ними. Этотъ методъ, по мѣткому выраженію Шталя, придуманъ для того, чтобы сдѣлать понятнымъ, какимъобразомъ общее есть въ то же время особенное, конечное—безконечно; короче объяснить, какимъ образомъ міровая идея (Богъ) будучи едина, живетъ въ безконечномъ разнообразіи вещей, словомъ—какимъ образомъ во всемъ проявляется божественное и ни въ чемъ оно вполнѣ не осуществляется.

Разскажемъ вкратцѣ жизнь идеи, какъ права, у Гегеля, ибо въ этомъ развитіи не уничтожается коренной недостатокъ гегелевскаго воззрѣнія на право.

„Идея", какъ право, является у Гегеля, какъ мы видѣли выше, черезъ волю и сама есть общая воля или воля „идеи". Онъ, въ своемъ развитіи идеи права, дѣлаетъ психологическій анализъ того, какъ постепенно человѣкъ, углубляясь въ идею права, открываетъ въ ней все новое и новое содержаніе. Первоначально право человѣкъ считаетъ, какъ „абстрактное право", т. е. онъ признаетъ, что есть нѣчто правовое, но еще не знаетъ его содержанія. Эта ступень жизни права проявляется тогда, когда индивидъ создаетъ и защищаетъ собственность, заключаетъ гражданскіе договоры, нарушаетъ и возстановляетъ право. Вторую ступень въ жизни права составляетъ „моральность", когда индивидъ дѣйствуетъ не съ смутнымъ сознаніемъ, что его дѣйствіе правомѣрно, но начинаетъ вдумываться въ отношенія своей воли къ дѣянію, хотя все-таки дѣйствуетъ субъективно, подъ вліяніемъ собственнаго понятія о добрѣ, которое можетъ приближаться, но не совпадаетъ съ добромъ „общей воли". Это есть состояніе стремленія къ добру, не нашедшее еще выхода. Гегель старается въ этомъ пунктѣ прослѣдить всевозможныя отношенія между субъективнымъ, внутреннимъ міромъ лица и его дѣяніемъ, разсматриваетъ всевозможныя субъективныя намѣренія, посредствомъ которыхъ заблуждающееся лицо отождествляетъ свои дѣянія съ нравственнымъ въ себѣ, хотя они таковы лишь для субъекта. Здѣсь Гегель различаетъ три различныя отношенія воли къ дѣянію. Во-первыхъ, воля индивида въ дѣяніи можетъ нарушать чужое право, не сознавая этого, (безъ умысла), а слѣдовательно быть невмѣняемой. Во-вторыхъ, воля можетъ, стремясь къ благу, въ силу невѣрнаго пониманія блага, нарушать чужое право; но и въ этомъ состояніи она также невмѣняема, ибо дѣяніе можетъ быть вмѣняемо лицу лишь по стольку, поскольку оно сознавало его. Въ-третьихъ, лицо, нарушая чужое право, могло дѣйствовать сознательно, тогда является преступленіе. Съ послѣднею ступенью своего развитія идея права переходитъ въ нравственное начало, сливается съ нимъ. На этой ступени субъективное и объективное сливаются, ибо то и другое являются лишь только формами одного общаго начала. Добро является здѣсь субстанціей, объективнымъ, осуществляющимся

въ субъективномъ" [1]). Идея права проходитъ на этой ступени также три фазы: семейство, гражданское общество и государство. семейство есть институтъ нравственнаго воспитанія, имѣющаго цѣлью изгнать изъ дитяти (будущаго члена общества и государства) своеволіе, сдѣлать его нравственнымъ. „Въ гражданскомъ обществѣ каждый является для себя лишь цѣлью; всѣ другіе для него—ничто" [2]). Идея, на этой ступени своего развитія, раскрываетъ отличное, особенное. Наконецъ, государство есть полное осуществленіе нравственной идеи. Государство, по Гегелю, есть „дѣйствительность субстанціальной воли", „само по себѣ разумное". Отсюда вытекаетъ высочайшая обязанность каждаго быть сочленомъ государства. „Государство есть шествіе Бога въ мірѣ; его основаніе есть власть разума, осуществляющаяся, какъ воля."

Вотъ, въ краткихъ чертахъ, очеркъ развитія „идеи", какъ права, у Гегеля. Изъ самаго общаго обзора видно, что „идея" у Гегеля на первой ступени развитія является какъ право гражданское, на второй—какъ право уголовное, на третьей—какъ право государственное. Но въ дѣйствительной жизни всѣ эти три формы права сосуществуютъ одновременно и развиваются также одновременно. Въ этомъ проявляется также неизбѣжный недостатокъ пантеизма, ибо пантеизмъ не можетъ иначе представить духовной жизни, какъ въ процессѣ самораскрывающейся идеи, такъ-сказать въ процессѣ ея линейнаго развитія, между тѣмъ какъ въ жизни простаго или сложнаго индивида (народа) духъ раскрывается одновременно и всесторонне и развивается также одновременно-всесторонне. Второй недостатокъ пантеизма, вытекающій также изъ его основаній, заключается въ томъ, что пантеизмъ, представляя своего бога въ вѣчномъ процессѣ и въ то же время признавая его абсолютнымъ, само абсолютное дѣлаетъ необходимо ограниченнымъ, ибо каждая последующая ступень абсолютнаго есть необходимо отрицаніе

---

[1]) „Grundlinien philosophie des Rechts", стр. 206.
[2]) Ib., стр. 241.

предшествовавшей, въ силу ея ограниченности, слѣдовательно абсолютное на этой предшествовавшей ступени было ограниченнымъ. Эта естественная слабость пантеизма заставила его обоготворить государство, ибо въ его формахъ дѣйствительно выражается высшая точка развитія національнаго духа, чрезъ который проявляется божественный духъ пантеизма. Но дѣлать государство абсолютнымъ, божественнымъ въ себѣ, не значитъ-ли обоготворять конечное, ибо и государство, какъ произведеніе конечныхъ существъ, необходимо конечно! Неужели въ волѣ Нерона или Геліогабала, воля которыхъ были закономъ римскаго государства, въ самомъ цѣлѣ жило Божество! Невольно спросимъ послѣ этого: какое же она выбирала дурное сѣдалище!

Но не будемъ произносить теперь приговора о теоріи права и государства Гегеля, а обратимся къ его философіи исторіи, къ развитію „идеи" во всемірной исторіи, ибо здѣсь Гегель вновь и разнообразно освѣщаетъ свои воззрѣнія на право и государство.

Гегель смотритъ на міровую исторію, какъ на развитіе единой сущности, имѣющей въ себѣ безконечную мощь, безконечный матеріалъ для жизни природы и духа, безконечное разнообразіе формъ [1]).

Во всемірной исторіи Гегель отличаетъ три эпохи:

Востокъ, гдѣ не знали, что человѣкъ, какъ человѣкъ, можетъ быть свободенъ, а потому здѣсь бывалъ свободенъ лишь одинъ деспотъ и его свобода проявлялась въ произволѣ, дикости, страстности.

Вторая эпоха—міръ классическій, гдѣ знали, что нѣкоторые могутъ быть свободны, но не человѣкъ, какъ человѣкъ.

Наконецъ, третья эпоха—новый міръ; германо-романскія націи въ Христѣ почувствовали, что человѣкъ, какъ человѣкъ, свободенъ [2]).

Всемірная исторія начинается уже тогда, когда присудствіе

---

[1]) „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte", стр. 13.
[2]) Ib., стр. 23.

духа еще не сознано людьми, онъ еще исчезаетъ въ природѣ; но съ постепеннымъ развитіемъ всемірной исторіи духъ освобождается и доходитъ до сознанія. „Философія исторіи должна вести къ тому, чтобы доказать, что дѣйствительный міръ таковъ, каковъ онъ долженъ быть; что истинно доброе — общій божественный разумъ,—имѣетъ мощь осуществить себя самого. Это доброе, этотъ разумъ, въ его конечномъ, образномъ представленіи есть Богъ; Богъ управляетъ міромъ; содержаніе этого управленія—исполненіе Его плана — есть міровая исторія“ [1]). Философія исторіи познаетъ это содержаніе, указываетъ на дѣйствительность божественной идеи въ мірѣ и оправдываетъ презираемую нами дѣйствительность.

Божественная воля осуществляется двумя путями: чрезъ индивида и чрезъ государство; но этими обоими путями осуществляется одно и тоже содержаніе, проявляется одна и та же воля. Воля (общая) проявляется въ отдѣльныхъ индивидахъ, какъ субъективная воля, какъ страсть дѣятельная; въ вещахъ или союзахъ индивидовъ, какъ и въ государствѣ она осуществляется какъ идея, какъ внутренне дѣйствующее. „Государство есть единство субъективной и объективной воли: оно—осуществившееся нравственное. Во всемірной исторіи можно говорить лишь о народахъ, которые образовали государства, ибо всякое достоинство, которое человѣкъ имѣетъ, всякую духовную дѣйствительность онъ получаетъ лишь чрезъ государство. Государство есть божественная идея, какъ она существуетъ на землѣ, ибо законъ—необходимое проявленіе государственнаго—есть объективность духа и воли въ ея истинѣ; лишь тотъ свободенъ, который повинуется волѣ и закону, п. ч. лишь такой подчиняется себѣ самому и въ себѣ самомъ свободенъ [2]). Учрежденія какого-либо народа всегда исполнены единаго духа съ его религіей, искусствомъ, философіей. „Государство есть индувидуальная цѣлостность, изъ которой нельзя выдѣлить и разсматривать от-

---

[1]) Ib., стр. 45.
[2]) Ib., стр. 49.

дѣльно какую-либо, хотя бы самую важнѣйшую сторону, какъ, напр., государственныя учрежденія. Государственныя учрежденія не только тѣсно связаны и зависимы отъ всѣхъ другихъ духовныхъ силъ народа, но самая опредѣляемость цѣлой духовной индивидуальности народа, съ содержащимися въ ней силами, со стороны государства есть лишь моментъ въ исторіи цѣлаго развитія духа народа и въ его развитіи предопредѣлена, что̀ и составляетъ освященіе этого учрежденія и его необходимость [1]). Нравственное есть единство субъективной и объективной воли, какъ это мы ясно сознаемъ въ религіи. Точно такъ же, какъ нравственное проявляется въ религіи,—проявляется оно и въ государствѣ. Государство, съ его формами и учрежденіями, вытекаетъ и основывается на религіи народа. Такъ, аѳинское и римское государства носятъ на себѣ печать специфическаго язычества этихъ народовъ; католическія и протестантскія государства имѣютъ каждыя свой особенный духъ [2]).

Кромѣ религіознаго элемента, во всемірной исторіи имѣетъ значеніе элементъ національный. „Національности—это индивиды всемірной исторіи, ибо всемірная исторія есть изображеніе божественнаго, абсолютнаго процесса духа въ его высшихъ образахъ, лѣстница, посредствомъ которой Духъ достигаетъ истины и самосознанія“ [3]). Каждый народъ въ исторіи обнаруживаетъ свое бытіе въ развитіи наукъ, искусствъ, философіи, но въ каждомъ народѣ и то, и другое, и третье различны по содержанію. Жизнь народа есть борьба; народъ нравственъ, добродѣтеленъ, силенъ, когда онъ производитъ то, что хочетъ произвести, и защищаетъ свое дѣло противъ всякой внѣшней силы, стремясь къ объективному обнаруженію своего внутренняго существа. Борьба уничтожаетъ противоположность между тѣмъ, что народъ есть дѣйствительно (объективно) и чѣмъ онъ еще не былъ. Народъ является въ реальной дѣй-

---

[1]) Ib., стр. 57.

[2]) Ib., стр. 64.

[3]) Ib., стр. 66.

ствительности тѣмъ, чѣмъ онъ былъ въ основѣ своего духа. Но когда народъ достигаетъ этого пункта, то дѣятельность его духа прекращается, ибо онъ осуществилъ то, что онъ есть. Онъ можетъ послѣ этого дѣлать многое въ войнѣ и мирѣ, но живая, субстанціальная дѣятельность его души уже не обнаруживается,—основной, высшій интересъ жизни теряется, ибо интересъ существуетъ тамъ, гдѣ есть противоположность. Начинается дѣятельность по привычкѣ; (привычка есть способъ дѣйствія, не имѣющій себѣ противоположнаго, безсознательная дѣятельность); дѣятельность еще продолжается, но лишь формальная: въ ней нѣтъ уже полноты и глубины цѣли; начинается внѣшнее, чувственное бытіе народа, когда онъ не углубляется болѣе въ вещи. Такъ умираютъ народы естественною смертью или продолжаютъ безсознательное, безцѣльное, скучное существованіе“ [1]).

За этими общими началами, изложенными во введеніи, Гегель переходитъ къ оцѣнкѣ индивидуальныхъ особенностей народовъ, дѣйствующихъ во всемірной исторіи.

Въ китайской національности индивидъ не сознаетъ себя свободнымъ, самъ для себя существующимъ, но лишь частью цѣлаго (общей воли), дѣйствующей чрезъ индивида. Индивидъ даже здѣсь не сознаетъ своей противоположности съ субстанціей (общей волей). Общая воля дѣйствуетъ за индивида, а индивидъ слѣпо, безъ размышленія, преклоняется предъ ней.

Индійцы почитаютъ Божество, какъ Браму, какъ цѣлое міра, въ которомъ каждая часть (какъ: люди, горы, животныя, солнце, Гангъ) есть проявленіе цѣлого. Если спросить индуса, молится ли онъ идолу, то онъ скажетъ: да; молится ли онъ высочайшему существу? онъ скажетъ нѣтъ. „Когда я, говоритъ индусъ, спокойно возвышаю мысли мои и безсловно складываю руки, то я самъ дѣлаюсь Брамой, высочайшимъ существомъ“. Въ силу этого матеріальнаго пониманія Божества, индусъ не отличаетъ въ немъ никакого нравственнаго начала; отсюда—онъ существо самое развращенное. Его жизнь проходитъ или въ воздержаніи

---

[1]) Ib., стр. 92.

отъ дѣйствія или въ глубочайшей чувственности и развратѣ. Хитрость и скрытность — основныя черты въ характерѣ индуса; обманъ, воровство, грабежъ и убійство лежатъ въ его нравѣ. Въ силу этого единства естественнаго и духовнаго, индусъ также не можетъ возвыситься до пониманія личной свободы. Индія — страна воли государства, но такъ какъ принципъ свободы здѣсь не существуетъ, то невозможно никакое истинное государство. Вообще, индійскій духъ есть сфера грубѣйшей чувственности, но съ предчувствіемъ глубочайшей мысли.

То всеобщее, вѣчное, безконечное, которое у индусовъ превратилось въ безграничное тождество самому себѣ во всѣхъ своихъ проявленіяхъ, которому индусъ не поклоняется, какъ части себя самого, сдѣлалось предметомъ поклоненія у персовъ. Персидская религія, говоритъ Гегель, не есть поклоненіе идоламъ или служеніе силамъ природы, но почитаніе самого всеобщаго; „свѣтъ" у персовъ имѣетъ значеніе духовное: онъ есть образъ добраго и истиннаго. „Такъ, какъ истинно-доброе не существовало бы, еслибъ не было злаго, и такъ какъ истинно-добрымъ можно быть лишь тогда, когда знаемъ злое, то свѣтъ не бываетъ безъ тьмы" [1]). Персы успѣли, такимъ образомъ, по выраженію Гегеля, схватить самую существенную черту духовнаго, — это борьбу противоположныхъ началъ и ихъ примириніе въ единомъ общемъ началѣ.

У финикіанъ духовное начало пропадало въ естественномъ; ихъ религіозныя идеи были чувственнымъ служеніемъ Божеству. У іудеевъ религіозная идея освободилась отъ своей матеріальной стороны и сдѣлалась чистымъ продуктомъ мысли, достигла того момента, когда мышленіе доходитъ до самосознанія и духовное развивается въ его противоположности съ естественнымъ, въ совершенномъ разрывѣ съ нимъ. Здѣсь служеніе Божеству понимается какъ необходимое отношеніе къ чистой мысли (Божеству); но лицо еще не считаетъ себя свободнымъ, п. ч. само абсолютное, Богъ, не понятъ, какъ духъ, ибо этотъ

---

[1]) Ib., стр. 218.

духъ еще не является въ мірѣ дѣйствующимъ духовно, въ истинномъ смыслѣ. „Субъектъ здѣсь еще не приходитъ къ мысли о своей самостоятельности; вотъ почему у іудеевъ мы не находимъ вѣры въ безсмертіе души, ибо субъектъ еще не смотритъ на себя, какъ на само по себѣ существующее“ [1]).

Сфинксъ, говоритъ Гегель, можно считать символомъ египетскаго духа; человѣческая голова, выглядывающая изъ тѣла животнаго, указываетъ, что духъ здѣсь начинаетъ освобождаться отъ естественнаго, отрываться отъ него, смотрѣть на себя какъ на свободное, хотя еще не освобожденное отъ оковъ [2]). Неясному самосознанію египтянъ еще остается скрытою мысль о человѣческой свободѣ, а потому египтянинъ, почитая душу погруженной въ чисто-физическую жизнь, симпатизируетъ животнымъ. Замкнутое духовное прорывается, въ формѣ человѣческаго лица, въ тѣлѣ животнаго. Египетскій духъ стремится самъ себя понять, себя для себя осуществить, а потому онъ въ своихъ гіерогилифахъ говоритъ намъ, что онъ былъ занятъ разгадываніемъ загадки жизни.

Совершенно иной характеръ, по Гегелю, носитъ греческій духъ. „Какъ Аристотель сказалъ, что „философія исходитъ отъ удовольствія“, — такъ вообще греческое созерцаніе природы исходитъ отъ удивленія. Удивленный греческій духъ изумляется самому естественному въ естествѣ; онъ становится въ нѣмомъ изумленіи предъ природой, какъ предъ чѣмъ-то даннымъ, остающимся однако чуждымъ духу. Греческій духъ имѣлъ предчувственную увѣренность и вѣру, что природа носитъ въ себѣ нѣчто дружественное ему, на которое онъ можетъ съ увѣренностью опереться [3]). Духовная дѣятельность (у грековъ) еще не имѣетъ въ самой себѣ матеріала и органа для своего обнаруживанія; но она нуждается въ естественномъ возбужденіи и естественномъ веществѣ; она есть несвободная, сама себя опредѣ-

---

[1]) Ib. стр. 240.
[2]) Ib., стр. 243.
[3]) Ib., стр. 286.

ляющая духовность, но до духовности достигшая естественность духовная индивидуальность. Греческій духъ—пластическій художникъ, образующій изъ камня художественныя созданія, причемъ камни не остаются просто камнями, которымъ форма дана чисто-внѣшнымъ образомъ, но камень, наперекоръ его природѣ, дѣлается выраженіемъ духовнаго и такимъ образомъ преобразуется [1].

Художественный духъ грековъ проявляется не только въ искусствѣ, но запечатлѣваетъ собою всю греческую дѣятельность. Прекрасная индивидуальность составляетъ центральный пунктъ греческаго характера. Нужно разсмотрѣть лишь лучи, въ которыхъ это понятіе осуществляется.

Греческая религія боготворитъ не силы природы, но духовное, хотя и въ естественной формѣ. Богъ грековъ есть не абсолютно-свободный духъ, но духъ въ особомъ образѣ, въ человѣческой ограниченности, какъ опредѣленная индивидуальность, зависящая отъ внѣшнихъ условій. Объективно-прекрасныя индивидуальности суть боги грековъ. Духъ божій здѣсь еще не является духомъ самъ для себя, но онъ уже существуетъ, хотя онъ проявляется чувственно, но чувственное не есть его сущность, но лишь элементъ его проявленія. Такимъ образомъ, въ понятіи греческаго духа есть два элемента, природа и духъ, но оба они находятся въ такомъ отношеніи, что природа образуетъ здѣсь переходный пунктъ. Боги грековъ — это субъекты, конкретныя индивидуальности, аллегорическія существа, не имѣющія никакихъ качествъ, будучи сами простыми качествами. Зевсъ господствуетъ надъ богами, но оставляетъ ихъ свободными, не уничтожаетъ ихъ особенностей. Такъ какъ всякое духовное и нравственное содержаніе принадлежитъ у грековъ богамъ (то-есть, что человѣкъ здѣсь еще не сознавалъ въ себѣ дѣйствующимъ божественное нравственное начало), а сами боги не имѣли внутренняго, соединяющаго начала, то единство, которое долженствовало быть выше ихъ, по необ-

---

[1] Ib., стр. 242.

ходимости, оставалось абстрактнымъ; оно было безобразной и безсодержательной судьбой, необходимостью. Мрачность судьбы у грековъ имѣла свое оправданіе въ томъ, что она не была у грековъ духовнымъ моментомъ, ибо боги грековъ относились дружелюбно къ людямъ.

Несмотря на то, что боги у грековъ являются въ человѣческомъ образѣ, они далеко не такъ человѣчны, какъ Богъ христіанъ. Христосъ, говоритъ Гегель, гораздо болѣе человѣченъ: онъ живетъ, умираетъ, страдаетъ на крестѣ, что безконечно человѣчнѣе, чѣмъ человѣкъ греческой красоты. Что же касается до общаго между греческой и христіанской религіей, то оно заключается въ понятіи, что если Богъ долженъ являться, то онъ долженъ являться въ человѣческомъ образѣ, ибо никакой другой образъ не можетъ выражать въ себѣ духовности. Богъ можетъ являться въ солнцѣ, горахъ, деревьяхъ, во всемъ живомъ, но естественное явленіе его есть въ образѣ духа; Богъ поэтому можетъ быть понятъ, какъ ощущеніе внутри субъекта. Если же бы Богъ былъ долженъ найти соотвѣтственное себѣ внѣшнее выраженіе, то онъ можетъ найти его лишь въ человѣческомъ образѣ, ибо въ немъ лишь тѣлесное озаряется духовнымъ. Если бы спросили насъ: *долженъ ли Богъ являться, то мы отвѣтили бы утвердительно, ибо нѣтъ ничего существующаго, что бы не являлось.*

Истинный недостатокъ греческой религіи въ отношеніи христіанской состоитъ въ томъ, что для грековъ явленіе исчерпываетъ собою все божественное, тогда какъ въ христіанствѣ оно есть лишь моментъ божественнаго [1]).

Государство грековъ соединяло въ себѣ обѣ стороны художественнаго — субъективную и объективную. Въ государствѣ грековъ духъ не былъ сознанъ, какъ божественное, то есть духъ былъ лишь самосознаніемъ отдѣльныхъ индивидовъ, составлявшихъ государство. Греки остановились на познаніи красоты, но не достигли познанія истины. О грекахъ можно сказать, что

---

[1]) Ib., 304.

у нихъ не была развита совѣсть, они жили для отечества безъ размышленія. Отвлеченнаго пониманія государства, которое для нашего ума остается главнымъ, они вовсе не знали; цѣлью ихъ было живое отечество. Для грековъ отечество было лишь необходимостью, безъ которой они не могли жить.

„Греческая нравственнотсь, какъ она ни высоко прекрасна, говоритъ Гегель, ни достойна удивленія и интереса въ ея явленіи, есть однако не высшая точка духовнаго самосознанія: ей недостаетъ безконечности въ формѣ, погруженія мысли въ самую себя, освобожденія отъ естественнаго, чувственнаго момента, непосредственности, словомъ—всего того, что лежитъ въ характерѣ вмѣстѣ прекраснаго и божественнаго; ея недостаетъ познанія мысли чрезъ себя самою, безконечности—самосознанія, словомъ—всего того, что для насъ является вмѣстѣ нравственнымъ и правовымъ началомъ, подтвержденіе которому мы черпаемъ въ свидѣтельствѣ нашего духа; для грековъ идея—лишь прекрасное, видимое только въ чувственной оболочкѣ, но они не постигаютъ еще, что она относится къ истинному, внутреннему, сверхчувственному міру. Нравственнымъ, въ строгомъ смыслѣ, говоритъ въ другомъ мѣстѣ Гегель, должно считать не того, который желаетъ и дѣлаетъ правовое, но лишь того, кто дѣлаетъ съ сознаніемъ своего дѣянія.

Общее начало римскаго духа, говоритъ Гегель, переходя къ римлянамъ, есть субъективное самопожертвованіе. Ходъ римской исторіи состоитъ въ томъ, что внутренняя замкнутость римлянина, сознаніе самого себя въ себѣ, обнаруживается во внѣшнемъ мірѣ. Всѣ нравственныя отношенія у римлянъ находятся въ состояніи огрубѣлости. Жесткій и безнравственный въ частной жизни, онъ тѣ же качества переноситъ и въ жизнь государственную. За жесткость, съ которою обходилось государство съ римляниномъ, онъ былъ возмѣщенъ тѣмъ, что государство отдало въ его руки семейство. Римлянинъ былъ рабъ государства и деспотъ своей семьи. Съ римляниномъ выходитъ на свѣтъ проза жизни, сознаніе конечности въ самомъ сознающемъ, разсудочная отвлеченность и черствость характера. Жесткость римскаго духа видна и въ религіи. Римляне отличались набожностью

чисто внѣшней, хотя и сопровождаемой внутреннимъ благочестивымъ настроеніемъ. Внутреннее противорѣчіе этого разрѣшается тѣмъ, что религіозность римлянъ не имѣла содержанія; „святое" у римлянъ было безсодержательной формой. Замѣчательно, что религія римлянъ не предшествовала государству, но была имъ установлена.

Не свободному, лишенному истинно-духовнаго содержанія, бездушному разсудку римлянъ міръ обязанъ выработкой права. „На Востокѣ нравственные, моральныя въ себѣ отношенія были сдѣланы правовыми. У грековъ нравы установляли право, а потому государственныя учрежденія грековъ зависѣли отъ ихъ нравовъ и образа жизни, и, не имѣя въ себѣ самихъ прочности, измѣнялись сообразно измѣнявшемуся духу частной субъективности. Римляне совершили отдѣленіе права отъ нравовъ и нравственности, но внѣшне, бездушно, безчувственно. Если они сдѣлали намъ этотъ подарокъ—дали безжизненную форму—то мы можемъ ею пользоваться и наслаждаться, не принося себя въ жертву этому черствому разсудку и не смотря на его дѣяніе, какъ на послѣднее слово мудрости и разума [1]).

Такова древняя исторія человѣчества до христіанства. Съ христіанствомъ входятъ въ жизнь совершенно новыя начала: христіанство содержитъ въ себѣ примиреніе и освобожденіе духа, такъ какъ человѣкъ въ немъ получаетъ сознаніе о духѣ въ его всеобщности и безконечности. Абсолютный объектъ, истинный Богъ, есть духъ, а такъ какъ человѣкъ самъ есть духъ, то онъ самъ живетъ въ этомъ объектѣ и въ этомъ объективномъ началѣ находитъ, какъ сущность міра вообще, такъ и его (человѣка) сущность. „Богъ (въ христіанствѣ) былъ познанъ какъ духъ, какъ тріединое. Это основное начало было осью, вокругъ которой стала вращаться исторія міра. Досюда и отсюда идетъ исторія. „Когда исполнится время, пошлетъ Богъ своего Сына", говорится въ Библіи. Это значитъ ничто иное, какъ то, что самосознаніе достигнетъ того момента, когда начнется

---

[1]) Ib., стр. 352.

понятіе духа и будетъ потребностью понять его абсолютнымъ образомъ. „Чрезъ христіанскую религію, говоритъ далѣе Гегель, абсолютная идея Бога, въ ея истинности, достигла сознанія; въ ней же человѣкъ понялъ себя въ его истинной природѣ, что дано христіанствомъ въ созерцаніи Сына“.

Изъ этихъ положеній достаточно ясно, что Гегель смотритъ на христіанство и „Вѣтхій завѣтъ“ какъ на какую-то Богомъ созданную аллегорію, необходимую для того, чтобъ будущій геній, какъ Гегель, далъ ей остроумное объясненіе, согласное съ своей системой! Замѣчательно, что все это высказано тѣмъ же человѣкомъ, который самъ сознавалъ необходимость явленія Бога въ мірѣ и лучшую форму этого явленія—въ образѣ человѣка. Выше мы видѣли, что Гегель признаетъ, что христіанство дало истинно-духовное содержаніе новой исторіи, но, въ то же время, старается смотрѣть на христіанство не какъ на проявленіе непосредственно божественнаго, но какъ на естественный моментъ въ развитіи человѣческой исторіи. Почему такое противорѣчіе?—Потому, что признаніе христіанства непосредственнымъ откровеніемъ Бога уничтожаетъ систему Гегеля, ибо отсюда вытекаетъ, что Богъ сознаетъ самъ себя не въ людяхъ и не черезъ людей только, но въ самомъ себѣ, и что такое сознаніе Бога въ себѣ самомъ существовало уже до начала человѣческой исторіи. Чтобы примирить это противорѣчіе, Гегель даетъ слѣдующее объясненіе отношеній между разумомъ, религіей и государствомъ. „Многіе указываютъ, говоритъ Гегель, на противорѣчіе, существующее будто бы между разумомъ и религіей, между разумомъ и міромъ; но, всматриваясь ближе, мы найдемъ только различіе. Разумъ вообще есть сущность духа, какъ божественнаго, такъ и человѣческаго. Различіе между религіей и міромъ, то-есть духомъ, проявляющимся въ религіозномъ сознаніи, и духомъ, живущимъ въ мірѣ вообще и мірѣ человѣческомъ,—государствѣ, въ частности, состоитъ въ томъ, что религія есть разумъ, проявляющійся въ душѣ (Gemüth) и сердце, гдѣ она и создаетъ храмъ истины и свободы въ Богѣ; государство же, напротивъ, есть храмъ

человѣческой свободы въ знаніи и волѣ, — храмъ, какъ содержаніе божественнаго[1]).

Надъ исторіей отдѣльныхъ народовъ новаго міра Гегель не останавливается такъ подробно, какъ надъ исторіей народовъ древняго міра. Онъ ограничивается общей характеристикой двухъ расъ, дѣйствовавшихъ до сихъ поръ во всемірной исторіи, романской и германской, и даже не касается славянъ, т. к. они еще не выразили самостоятельнаго момента въ рядѣ измѣненій духа въ мірѣ". Германская раса, по Гегелю, вообще отличается душевностью, чувствомъ естественной цѣлостности въ себѣ. Душевность — это скрытая, неопредѣленная цѣлостность духа въ отношеніи воли, причемъ человѣкъ такимъ же всеобщимъ и неопредѣленнымъ способомъ находитъ удовлетвореніе въ себѣ. Романская раса отличается отъ германской бо́льшею опредѣленностью характера, преслѣдуя въ жизни опредѣленныя цѣли, съ полнымъ сознаніемъ и бо́льшой внимательностью; она приводитъ въ исполненіе предначертанный ею планъ съ бо́льшей обдуманностью и рѣшительностью. Но у романскихъ народовъ нѣтъ цѣлостности духа и чувства, душевности, самопогруженія духа въ себя; *они даже въ своемъ внутреннемъ — внѣ себя* (то-есть они стремятся осуществить свое внутреннее внѣ себя).

Германскіе народы были предназначены быть представителями христіанскаго принципа. Христіанство дало содержаніе ихъ душевности, которая сама въ себѣ безсодержательна. Въ исторіи духа въ новое время Гегель отличаетъ лишь четыре эпохи: крестовые походы, эпоху возрожденія наукъ и искусствъ, реформацію и французскую революцію.

Результатомъ „крестовыхъ походовъ", какъ первой эпохи въ развитіи новыхъ народовъ, было убѣжденіе, что „божественнаго должно искать внутри человѣка, а не въ томъ или другомъ мѣстѣ міра. Эпоха возрожденія принесла съ собою жизнь искусства. „Нѣчто совершенно различное, говоритъ Гегель,

---

[1]) Ib., стр. 407.

если духъ простую вещь, какъ камень, дерево, или дурное изображеніе имѣетъ предъ собою, или геніальную картину, великолѣпное скульптурное произведеніе, гдѣ говоритъ душа къ душѣ, духъ къ духу. Тамъ духъ внѣ себя, связанъ съ тѣмъ-то ему чуждымъ, недуховнымъ; здѣсь же сама форма духовна, одушевлена, въ себѣ истинна.

Въ эпоху реформаціи новые народы достигли убѣжденія, что истинно-духовное, Христосъ, никоимъ образомъ не присутствуетъ въ насъ, какъ только духовно, и что духовное можетъ быть найдено лишь въ примиреніи съ Богомъ въ вѣрѣ. Первыя два событія новой исторіи были общими для германской и романской расъ, но реформація осталась, по преимуществу, германской, какъ выразительница германскаго духа. Для романскаго духа реформація представляется чѣмъ-то недостаточнымъ, печальнымъ, мелочно-моральнымъ, такъ какъ онъ не въ состояніи погрузиться въ себя духовно, романской умъ ищетъ себѣ удовлетворенія въ дѣятельности, дающей болѣе удовлетворенія для внѣшняго, чувственнаго, своими церемоніями и обрядами. По той же причинѣ, въ силу которой романскіе народы не приняли реформаціи, они произвели революцію, которая есть ничто иное, какъ стремленіе осуществить во внѣ идею права. Революція не удалась. Это служитъ лучшимъ доказательствомъ того, что справедливое и нравственное принадлежатъ лишь субъективной, самой по себѣ существующей волѣ, самой въ себѣ общей волѣ; для того, чтобъ узнать, что такое истинно-правовое, нужно отдѣлить отъ своей воли все, что есть въ ней внесеннаго различными наклонностями, побужденіями и желаніями; очищая такимъ образомъ нашу волю, мы получаемъ общую волю (божественную волю). Германцы не стремились, посредствомъ революціи, осуществить правду, п. ч. они находили, соотвѣтственно особенностямъ своего духа, удовлетвореніе себѣ въ глубинѣ собственнаго духа. Французы и вообще романцы пытались найти себѣ удовлетвореніе во внѣшнемъ устройствѣ, но правовое, нравственное не осуществляется во внѣ, когда его нѣтъ въ духѣ.

„Всемірная исторія, говоритъ Гегель, заканчивая свой трудъ, есть дѣйствительное развитіе духа въ его дѣйствительномъ бытіи подъ формою разнообразныхъ исторій; въ этомъ заключается истинная теодицея, оправданіе Бога во всемірной исторіи. Лишь одно это воззрѣніе можетъ примирить духъ со всемірной исторіей и дѣйствительностью, именно — что̀ то, что̀ совершалось и ежедневно совершается, не совершается безъ Бога, но есть прямо дѣло Его Самого."

Въ философіи исторіи Гегеля поражаетъ его руководящая идея, именно—что исторія есть осуществленіе божественнаго, а потому все въ ней совершается разумно, ибо Божество имѣетъ мощь осуществить себя. Говоря это, Гегель низводитъ жизнь людей до жизни растеній и животныхъ, п. ч. въ нихъ лишь можно видѣть прямое осуществленіе божественной мощи, такъ какъ растенія и животныя живутъ безъ сознанія, не свободно, проявляя въ своей жизни лишь законы, установленные провидѣніемъ. Дѣйствительно, въ жизни растеній и животныхъ есть полная гармонія съ ихъ устройствомъ, полная соотвѣтственность между ихъ организаціей и формами ихъ жизни; ихъ жизнь—не выше и не ниже ихъ природы. Но было бы странно предполагать, что существуетъ полная соотвѣтственность между способностями людей и осуществленными формами ихъ жизни. У человѣка существуетъ исторія, т. е. разсказъ о постоянномъ измѣненіи формъ его жизни въ стремленіи къ идеалу, а, слѣдовательно, человѣкъ, въ каждую минуту своего бытія, сознаетъ, что нѣтъ соотвѣтствія между формами его жизни и его способностями, силами его души. Существованіе идеала въ человѣкѣ и человѣческомъ обществѣ есть, по моему мнѣнію, лучшее доказательство, что въ исторіи осуществляется не божественное только, но и человѣческое. Если бы мы приняли точку зрѣнія Гегеля на міровую исторію, то-есть, что въ ней Божество стремится само себя понять и само себя осуществить, то существованіе въ человѣкѣ и обществѣ различія между идеаломъ и дѣйствительностью было бы необъяснимо, ибо Божество имѣетъ мощь осуществить себя, какъ скоро оно себя сознало или сознало цѣль, къ которой оно стремится. Одинъ изъ ради-

кальныхъ недостатковъ пантеизма заключается въ томъ, что пантеизмъ, строго говоря, не можетъ найти различія между жизнью камня, животнаго, растенія и человѣка. Раздѣленіе между этими четырмя явленіями божественной сущности, божественнаго сознанія, въ различныхъ дозахъ не ведетъ, въ сущности, ни къ чему, ибо человѣкъ отличается отъ первыхъ трехъ родовъ явленій по роду, а не по степени. Человѣчество имѣетъ исторію, идеалы, безконечно-разнообразную жизнь, тогда какъ жизнь растеній и животныхъ есть безсознательное и безконечное повтореніе закона.

Глубока и безконечно-содержательна мысль Гегеля, что исторія есть развитіе единой субстанціи, которая даетъ, такъ-сказать, безконечную духовную матерію съ неизсякаемымъ содержаніемъ, по выраженію Божества въ Христѣ: „Я есмь жизнь; Я есмь хлѣбъ жизни; Я—хлѣбъ живой". Но, указавъ источникъ жизни всѣхъ созданій въ Богѣ, Гегель ошибочно ставитъ цѣлью мировой исторіи самопознаніе Бога. Основной недостатокъ пантеизма неминуемо отражается у Шеллинга и Гегеля. Этотъ недостатокъ состоитъ въ томъ, что въ пантеизмѣ Божество сознаетъ себя не въ себѣ, а лишь въ своихъ твореніяхъ. Исторія человѣчества является у Гегеля, такъ-сказать, стремленіемъ Божества къ самосознанію. Этой идеей пантеизмъ такъ сближается съ матеріализмомъ, что обѣ системы едва отличимы. Основная „сила" матеріалистовъ также творитъ безсознательно, по неотдѣлимымъ отъ нея свойствамъ и также производитъ, въ концѣ концовъ, человѣка, существо сознательное, стремящееся дѣйствовать по заранѣе опредѣленнымъ цѣлямъ. Печальный пессимизмъ Шопенгауера и Гартмана есть прямое логическое слѣдствіе этихъ основныхъ началъ системы, болѣе логическое, чѣмъ выводы Шеллинга и Гегеля, ибо если Божество (сила или духъ—это все равно, ибо духъ, не сознающій себя, каковымъ онъ является у пантеистовъ, при началѣ творенія, ничѣмъ не различенъ отъ силы) творитъ безцѣльно и безсознательно, по своему неотдѣлимому отъ себя свойству творить, то и произведеніе его не имѣетъ никакой цѣли, а, слѣдовательно, искать цѣли и осуществленія идеальнаго въ исторіи есть иллюзія, какъ заключаетъ Гартманъ.

Принимая точку зрѣнія Гегеля, мы должны смотрѣть на народы во всемірной исторіи лишь какъ на средство къ жизни Божества, а, слѣдовательно, отсюда мы должны не смотрѣть на Божество, какъ на нравственную сущность, дающую жизнь другимъ, ради нихъ самихъ, но существомъ эгоистическимъ, обращающимъ все въ средство для своего существованія. Между тѣмъ изъ того же основанія могло быть выведено болѣе истинное заключеніе, если бы мы признали Бога сознающимъ себя въ себѣ, до начала творенія. Признавая Божество неистощимымъ источникомъ жизни, мы придемъ тогда къ заключенію, что національности (духовныя сущности народовъ) есть разнообразныя проявленія безконечнаго содержанія божественнаго духа, подобно тому, какъ люди Шекспира хотя индивидуальны въ себѣ, но всѣ они въ то же время есть отраженіе духовной сущности этого великаго генія. Чѣмъ Шекспиръ является для своихъ героевъ относительно, въ безконечно-маломъ, тѣмъ является Божество для цѣлаго міра, какъ безконечная духовная сущность, неистощимая никакимъ творчествомъ. Всемірная исторія, съ этой точки зрѣнія, явилась бы не стремленіемъ Божества къ самосознанію, но безконечно-премудрымъ способомъ откровенія Божества людямъ, ибо безконечное различіе національностей, съ одной стороны, и безконечность прогресса исторіи съ другой—даютъ людямъ единственно-возможный для нихъ способъ составить себя понятіе о безконечности Божества. Если бы мы, наконецъ, признали мысль Гегеля о исторіи, какъ самосознаніе Божества, вѣрной, то тогда каждый моментъ всемірной исторіи долженъ бы быть поступательнымъ актомъ въ жизни Божества, а это противорѣчитъ сознанію самого Гегеля, который реформацію считаетъ единичнымъ актомъ германскаго духа, а революцію—романскаго. Еще менѣе понятно, съ этой точки зрѣнія, ограниченность романскаго духа, видимая Гегелемъ, но невидимая Божествомъ, обнаруживающаяся въ стремленіи французовъ осуществить неосуществимое. Соединеніе въ Божествѣ двухъ такихъ качествъ, какъ премудрость и безсознательность, есть, по моему мнѣнію, полнѣйшій переходъ идеализма въ матеріализмъ. Если въ людяхъ возможны разумныя и въ то же время безсознательныя дѣйствія, то от-

сюда нельзя заключать, что тоже возможно и для Божества. Если напр. мои внутренніе аппараты дѣйствуютъ правильно, совершенно независимо отъ моей воли и сознанія, прежде чѣмъ физіологъ указалъ разумныя основанія этихъ отправленій, то отсюда только слѣдуетъ, что за меня потрудилась мысль, которой содержаніе я могу понять лишь долго спустя. Но если я самъ хочу осуществить какой-либо разумный механизмъ, то я не могу этого сдѣлать иначе, какъ прежде найдя его законы, или, даже не могу понять иначе законовъ природы, пока постепеннымъ процессомъ мысли не доработаюсь до нихъ. Тысячи людей видѣли падающое яблоко, но только Ньютонъ открылъ законъ тяготѣнія, п. ч. его мысль была готова схватить явленіе; или, наоборотъ, тысячи людей видѣли, какъ паръ подымаетъ чашку сосуда, но однако они не пришли къ сознанію силы пара, подобно великому изобрѣтателю паровозовъ, Уатту. Если мы, чтобы устроить какой-либо механизмъ, должны не изобрѣтать силъ и законовъ, а только примѣнить къ данному случаю уже существующія силы и законы, то какъ возможно себѣ представить, чтобъ Божество, творящее и силы, и законы, творило ихъ безсознательно-премудро?

Связавъ исторію народовъ мыслью, что во всемірной исторіи Божество стремится къ самосознанію, Гегель отказалъ тѣмъ самымъ во всякой истинной цѣли всемірной исторіи относительно народовъ ее творящихъ, ибо цѣль ея есть такимъ образомъ не въ нихъ и не для нихъ, но лишь въ Божествѣ. Какое уничижені е нравственной сущности Божества! Какая возникаетъ, въ силу всего этого, масса непримиримыхъ противорѣчій! Какъ примирить, напр.: мощь Божества и слабость всего создаваемаго людьми? высочайшую благость Божества и эгоизмъ и безнравственность, являющіеся на каждомъ шагу во всемірной исторіи? безконечную разумность Божества и малую разумность всего создаваемаго людьми?

Но всѣ эти безчисленныя противорѣчія не устрашили Гегеля, стремящагося спасти, во что бы то ни стало, основную мысль своей философіи, что „Богъ есть лишь логика міра", идея глубоко-матеріалистическая, ибо она приравниваетъ со-

знательное и свободное творчество Бога-духа къ дѣйствующей по законамъ необходимости матеріи, считая духовное творчество Бога столь же необходимымъ, какъ необходимо слѣдуютъ для насъ, стороннихъ наблюдателей, одни явленія міра за другими.

Наконецъ, должно признать великой и истинно-христіанской мысль Гегеля о томъ, что французская революція есть доказательство, что истинно-правовое не осуществляется во внѣшнемъ мірѣ, п. ч. оно только въ духѣ. Дѣйствительно такъ, хотя и не потому, какъ это думаетъ Гегель, что божественное есть только идея, чистая воля, но потому, что безконечное содержаніе божественнаго, (правоваго), не можетъ быть осуществлено конечными существами, но само оно постоянно осуществляется въ жизни Божества. Іис. Христосъ говоритъ: „человѣкамъ не возможно спастись“, то-есть быть столь нравственно-совершенными, сколько совершенна Богомъ данная намъ духовная природа, „по Богу же все возможно“ (Мтѳ., гл. 19, 26). Между тѣмъ Богъ, сознавая, что для человѣка невозможна нравственная непогрѣшимость, тѣмъ не менѣе не даетъ для людей, такъ-сказать, удобоисполнимой для нихъ морали. Почему это? не есть-ли это противорѣчіе? Нѣтъ, потому что нравственное едино. Христосъ говоритъ людямъ: „будьте совершенны, какъ совершенъ Отецъ вашъ небесный“. Но конечныя существа могутъ только конечнымъ образомъ осуществлять нравственное и правовое; ихъ заслуга не въ осуществленіи, но въ стремленіи къ осуществленію. Въ этомъ единствѣ, тождествѣ нравственнаго закона между человѣкомъ и Богомъ выражается безконечная благость Божества, не закрывшаго для людей возможность безконечнаго совершенствованія.

Что же касается философской теоріи Гегеля о правѣ и государствѣ, то здѣсь несомнѣнная заслуга Гегеля состоитъ въ томъ, что онъ понялъ объективно право и государство, разсматривалъ ихъ какъ проявленіе божественнаго начала, а не какъ нѣчто созданное произволомъ людей для удовлетворенія ихъ практическихъ нуждъ. Понявъ право, какъ начало „святое“, государство какъ „осуществленный разумъ“, Гегель, несомнѣнно, поставилъ то и другое на такую высоту,

о которой не подозрѣвали предшествовавшіе ему писатели. Но, съ другой стороны, пониманіе самого Бога, какъ самораскрывающуюся идею, отнимало существенное достоинство его воззрѣній на право и государство. Если право есть саморазвивающаяся идея, а государство моментъ саморазвивающагося разума, то каждый индивидъ можетъ смотрѣть на существующее право лишь какъ на прошедшій моментъ, слѣдовательно уже какъ на не истинное, находя истинно правовое въ своемъ духовномъ сознаніи; точно также каждый индивидъ можетъ смотрѣть на настоящую форму государства, какъ на пережившую себя идею, находя высшую форму государства, сознанною въ немъ самомъ. Такимъ образомъ, высота воззрѣнія Гегеля на право и государство есть высота обманчивая. Пантеизмъ, какъ онъ ни старается отличить начало субъективное отъ объективнаго, человѣческое отъ божественнаго, всетаки смотритъ на Бога, какъ на саморазвивающуюся идею, раскрывающуюся во всѣхъ и во всемъ, а потому это различеніе субъективнаго отъ объективнаго, человѣческаго отъ божественнаго, дѣлается совершенно мнимымъ, нераспознаваемымъ. Если божественное не сознаетъ себя въ себѣ, то-есть, въ Богѣ какъ существѣ и лицѣ, а раскрывается лишь въ созданіяхъ, то хотя и мыслимо отличіе созданій отъ божественнаго въ себѣ, какъ отъ потенціи постоянно раскрывающейся, но никогда себя не исчерпывающей, но все-таки ея созданіе, человѣкъ, не можетъ относиться къ этой потенціи съ тѣмъ благоговѣніемъ, съ которымъ онъ относится къ Богу, сознаваемому какъ существо, ибо эта потенція сама въ себѣ для него не существуетъ, такъ какъ онъ самъ есть высшій моментъ ея сознанія. Человѣкъ слишкомъ реаленъ и слишкомъ слабъ для того, чтобы относиться съ благоговѣніемъ къ Божеству, которое лишь проявляется въ немъ самомъ, избирая его какъ моментъ своей жизни. Такое Божество слишкомъ холодно и безучастно, слишкомъ отвлеченно, чтобы оно могло для индивида имѣть глубокое, жизненное значеніе.

Теистическо-пантеистическое міровоззрѣніе.

Точка отправленія Краузе —. Каждое самосознающее „Я" вѣчно.—Проявленіе Бога въ каждомъ я.—Первоначальная убѣдительность каждаго я въ бытіи Бога.—О существѣ божіимъ. — Философія права и ея основаніе по Краузе. — Философія исторіи (Богъ въ исторіи; методъ изслѣдованія въ философіи исторіи; отношеніе индивидовъ къ Богу; что такое индивидъ; сущность права и государства; періоды исторіи; что такое цивилизація).
Заключеніе V-й главы.

Мы видѣли, что деистическое и пантеистическое міровоззрѣніе неминуемо страдаютъ особенными слабостями, свойственными каждому міровоззрѣнію. Деизмъ ограничивается неяснымъ признаніемъ божества, не опредѣляя, ни что̀ онъ понимаетъ подъ Божествомъ, ни того, какимъ образомъ Божество проявляется въ мірѣ. Пантеизмъ, признавая Бога не существомъ, а началомъ саморазвивающимся, неминуемо впадаетъ, какъ мы сказали выше, въ безчисленныя несообразности и противорѣчія, непримиримыя изъ основныхъ началъ системы. Краузе, замѣтивъ эти недостатки деистическаго и пантеистическаго міровоззрѣнія и, въ тоже самое время, нежелая примкнуть къ чистому теизму, старается въ своей системѣ согласить теистическое и пантеистическое міровоззрѣнія. Результатомъ этого получается система, содержащая въ себѣ очень много глубокаго и истиннаго, поскольку Краузе стоитъ на теистической точкѣ зрѣнія, а также ложнаго и невѣрнаго, какъ скоро онъ переходитъ къ пантеизму.

Краузе начинаетъ свою систему, также какъ и его предшественники Фихте и Шеллингъ, съ положенія, что только въ самонаблюденіи и въ самосозерцаніи можно открыть истину. Всѣ наши сужденія, говоритъ онъ, о предметахъ, внѣ насъ находящихся, основаныя на данныхъ, доставляемыхъ намъ внѣшними чувствами, необходимо отрывочны и не имѣютъ достовѣрности: когда мы основываемъ наше сужденіе о предметѣ, на основаніи данныхъ зрѣнія, слуха, вкуса, осязанія, обонянія, то тогда цѣлое представленіе

о предметѣ создается нами через произвольное соединение свѣдѣній, доставляемыхъ различными чувствами, а слѣдовательно, оно недостовѣрно. Мы можемъ вполнѣ довѣрять только тому, что мы внутри насъ, до опыта, сознаемъ какъ истину. Въ самосозерцаніи Краузе открываетъ два основоположенія: во 1-хъ, „я есть"; въ-2-хъ, „я есть я". Изъ этихъ двухъ положеній первое утверждаетъ существованіе моего бытія, а второе тождество меня со мной самимъ. Послѣднее положеніе Краузе ведетъ къ предположенію о существованіи чего-то, что не есть я, т. е. къ признанію природы и Бога, но лишь какъ предчувстіе. „Мы признаемъ себя, такимъ образомъ, говоритъ Краузе ограниченными, конечными и спрашиваемъ себя, прежде всего, о насъ самихъ, какъ о конечномъ существѣ, какая причина нашего бытія, и приходитъ къ убѣжденію существованія Бога, т. е. существа вышечувственнаго, доступнаго лишь созерцанію. Богъ въ этомъ первоначальномъ созерцаніи мыслится нами какъ обоснованіе всего конечнаго. Это представленіе мы находимъ въ нашемъ сознаніи просто какъ предчувствіе [1]).

Обращаясь затѣмъ къ себѣ самому, Краузе находитъ, что въ „я" заключаются основы всего существованія: познаваніе, чувство и воля, то просто какъ пребывающія, то черезъ дѣятельность находящіяся въ различныхъ состояніяхъ. Поскольку мы себя сознаемъ, какъ существа самостоятельно дѣятельныя, мы являемся для насъ въ формахъ измѣненія и во времени; поскольку же мы себя сознаемъ тѣлесными дѣятелями, мы являемся дѣятелями въ пространствѣ. Эти основанія познаванія, ощущенія и воли, направленныя на себя самихъ, указываютъ, что мы живемъ, съ одной стороны, въ мірѣ фантазіи, въ кругу созданныхъ нами представленій о внѣшнемъ мірѣ и, съ другой стороны, въ насъ самихъ заключенъ міръ общесущественнаго, вѣчносущественнаго и первоначально существеннаго, который вообще можетъ быть названъ вышечувственнымъ міромъ" [2]).

---

[1]) „Vorlesungen uber die grundwahrcheiten der Wissenschaft", изд. 1821, стр. 88.

[2]) Ib., стр. 89

Когда мы сдѣлаемъ различеніе того, что лежитъ въ насъ, въ нашей цѣлой сущности, прежде и надъ всѣмъ отдѣльнымъ, особеннымъ въ насъ, то можетъ назвать эту сущность нашу, какъ первоначальное „я“ [1]). Это первоначальное „я“ вѣчно. „Поскольку мы сознаемъ себя тѣмъ, что мы есть, мы не временны, но вѣчны; насъ самихъ, какъ цѣлое, самосущее находимъ мы прежде и надъ противоположностями вѣчнаго и временнаго, постояннаго и измѣняющагося, и въ этомъ отношеніи мы можемъ назвать себя первосущими“ [2]). „Насъ самихъ, говоритъ въ другомъ мѣстѣ Краузе, въ нашемъ сознаніи и мышленіи мы находимъ конечными и всесторонне ограниченными. Но вышеуказанное первоначальное понятіе нашего созерцанія и познаванія (заключеніе о бытіи Бога), хотя въ нашемъ познаніи и является тоже въ образѣ конечнаго, не имѣетъ въ себѣ однако признака конечной ограниченной сущности и является нашему мышленію съ совершенной ясностью, какъ всецѣлое и безконечное“. Найдя въ человѣкѣ этотъ источникъ божественнаго сознанія, Краузе строитъ на немъ свое ученіе о правѣ, нравственности и государствѣ. „Если мы что-либо хотимъ и дѣлаемъ, говоритъ Краузе, сообразно сущности назначенія „я“; если мы хотимъ добра и дѣлаемъ добро, то мы ощущаемъ добро—принимающее чувство удовольствія; если наши желанія или дѣйствія противны сущности и назначенію человѣка, не есть добро, а зло, то мы ощущаемъ отвращающее чувство, чувство недовольства“ [3]). Въ этомъ мѣстѣ Краузе говоритъ лишь о томъ, какъ легко практически мы узнаемъ отличіе добра отъ зла; но, не довольствуясь этими чисто практическими опредѣленіями, на которыхъ обосновалъ и систему своей философіи Гербартъ, Краузе идетъ далѣе, ищетъ первоначальнаго источника всѣхъ этихъ понятій. „Если мы отличаемъ наши понятія по ихъ содержанію, что одни относятся къ предметамъ чувственнаго мі-

---

[1]) Ib., стр. 92.
[2]) Ib., стр. 97.
[3]) Ib., стр. 110.

ра, другіе—не чувственнаго міра, то признаемъ, что первые относятся только къ временному, преходящему, тогда какъ послѣдніе всегда одинаково важны, всегда должны жить; что, на основаніи ихъ, все дѣйствительное мы должны оцѣнивать, разсматривать и преобразовывать. Мы сознаемъ, такимъ образомъ, только общія понятія, долженствующія руководить насъ всегда въ жизни. Эти чисто-нечувственныя понятія называются обыкновенно первопонятіями, или идеями. Къ числу такихъ первопонятій относится понятіе добраго, справедливаго, прекраснаго, руководящія всѣхъ и во всѣ времена" [1]). Эти основныя идеи, или существенныя понятія, создаются нами не чрезъ обобщеніе или отвлеченіе, не чрезъ соединеніе одинаковыхъ признаковъ, подобно тому какъ вырабатываются общія понятія о предметахъ, даже не чрезъ простое воспріятіе (Erfassen) общаго и вѣчносуществующаго, но они существуютъ въ насъ не обусловленные никакими частными созерцаніями, существуютъ по себѣ" [2]). Далѣе, противопоставляя все тѣлесное, внѣ насъ находящееся нашему внутреннему самосозерцанію, ставя въ такое же отношеніе къ внѣшнему (къ природѣ) и всѣ другія, подобныя намъ, существа, Краузе приходитъ къ двумъ основнымъ идеямъ: къ идеѣ природы, или тѣлесной сущности, и духа, или духовной сущности, которыя также признаются имъ какъ первоначально цѣлыя, какъ безконечныя въ своемъ родѣ. Отъ этихъ двухъ основныхъ идей, природы и духа, или разума, Краузе переходитъ къ высшей, соединяющей ихъ обѣихъ, къ идеѣ Божества. „Сущность, или Божество, говоритъ онъ, мы понимаемъ какъ единую, высшую, всеобнимающую основную идею, потому что она есть высочайшая мысль безъ условнаго и неограниченнаго самостоятельнаго единаго, которое мы обозначаемъ словомъ „Существо", безъ всякаго прилагательнаго, или просто Богъ" [3]). Это созерцаніе Божества есть всезаключающее въ себѣ, по Краузе; внѣ и надъ этимъ основнымъ созерцаніемъ нѣтъ ни-

---

[1]) Ib., стр. 143.

[2]) Ib., стр. 149.

[3]) Ib., стр. 152.

какой сущности и существенности; внѣ его нѣтъ никакого созерцанія, никакого познаванія, никакой мысли. Эта основная идея сущности, Божества, какъ высшее созерцаніе, какъ высшая основная идея нашего сознанія, сама по себѣ достовѣрна, безусловно истинна, не требуетъ никакого доказательства, ибо стоитъ выше всякаго доказательства, какъ непосредственно сознаваемая нами истина. „Многіе, говоритъ Краузе, всегда ищутъ временнаго основанія, временной причинности и забываютъ вѣчную и существеннѣйшую причину; думаютъ, напр., найдти, почему я и всѣ вещи такъ или иначе опредѣлены предшествовавшими, а эти предшествовавшіе—предшествовавшими, и т. д., забывая эту основную причину всѣхъ причинъ. „Это высшее Существо, какъ первосущее, пребываетъ надъ природой и духомъ, соединяя и то, и другое, какъ единое самосущее цѣлое Существо". Въ своей системѣ философіи Краузе весьма точно и ясно излагаетъ свое понятіе объ этой первой сущности или Божествѣ. „Подъ словомъ міръ, говоритъ Краузе, мы обозначаемъ три рода безконечныхъ, въ своемъ родѣ, сущностей: безконечную природу, безконечный духъ и безконечное человѣчество. Всѣ эти три рода сущностей, каждая въ своемъ родѣ, безконечна, но каждая изъ нихъ отчична отъ другой" [1]). Міръ, такимъ образомъ понимаемый, по Краузе, заключается въ Богѣ, но Богъ не отождествляется съ міромъ; Богъ не поглощается въ мірѣ. „Богъ въ себѣ, говоритъ Краузе, есть міръ и Я; если мы утверждаемъ, что я и каждое конечное существо есть въ Богѣ, то это утвержденіе обозначаетъ слѣдующее: Богъ есть также Я, также всѣ я, но только какъ часть; не весь Богъ уходитъ въ конечное я или во всѣ конечныя я" [2]). Внѣ Бога ничего нѣтъ, потому что Богъ мыслится какъ единое, цѣлое, безконечное и безусловное существо. Богъ есть такимъ образомъ все, что есть, но не только это все: это все есть лишь только часть Бога, которая, въ опредѣленныхъ границахъ, въ немъ содержится.

---

[1]) „Vorlesungen über das System der Philosophie", стр. 249, 1828 г.

[2]) Ib., стр. 251.

Но если я употребляю слово часть, то я разумѣю подъ Богомъ не конечное цѣлое, которое составляется изъ соединенія частей, какъ будто бы Богъ состоялъ изъ частей, подобно міру, но понимаю подъ словомъ часть внутреннее, конечно существенное, которое съ цѣлымъ не должно быть смѣшиваемо, такъ что даже изъ соединенія такихъ частей не составляется цѣлое, но лишь, что эти части въ немъ и подъ нимъ есть [1]). Чтобы пояснить свою мысль, какимъ образомъ цѣлое можетъ быть отлично отъ своихъ частей и не все заключаться въ нихъ, Краузе употребляетъ слѣдующее сравненіе. „Представимъ себѣ отношеніе ядра или міра къ безконечному пространству. Если бы все безконечное пространство состояло изъ ядеръ, міровъ и тому подобныхъ вещей, то все-таки оно не исчерпывалось бы ими, потому что оно существовало бы, какъ цѣлое своего рода, прежде ихъ и прежде всѣхъ конечныхъ пространствъ.

Въ этомъ смыслѣ Краузе употребляетъ, какъ относящееся къ Богу, слово „первосущее“ (Uhrwesen), то-есть Богъ, какъ цѣлое, прежде всего и надъ всемъ; что все въ Немъ, подъ Нимъ и черезъ Него; что Онъ стоитъ предъ и надъ цѣлымъ міромъ и разумными существами. Въ этомъ же смыслѣ, непоглощенія Бога міромъ, Краузе говоритъ, что „ничто не есть Богъ, кромѣ одного Бога; все конечное хотя въ Богѣ, но отъ Бога существенно отлично; Богъ не состоитъ изъ конечныхъ существъ, хотя Онъ ихъ въ себѣ содержитъ“ [2]).

На общемъ основаніи своихъ воззрѣній о высшемъ существѣ и отношеніи къ нему человѣка Краузе строитъ свое ученіе о правѣ, нравственности и государствѣ „Изложеніе нравственнаго ученія и ученія о правѣ должно основываться на опредѣленіи назначенія человѣка; обѣ эти науки, возникшія изъ общаго корня, раздѣляются на двѣ главныя отрасли, изъ которыхъ одна—ученіе о морали, а другая—ученіе о правѣ“ [3]).

---

[1]) Ib., стр. 252.
[2]) Ib., стр. 255.
[3]) „Grundlage der Naturrehts“, 1803 г., стр. 20.

Такимъ образомъ опредѣленіе цѣли человѣчества вообще и человѣка въ частности является главнымъ, существеннымъ пунктомъ въ ученіи о правѣ Краузе. „Право, говоритъ Краузе, есть требованіе, чтобы всѣмъ была доставлена одинаковая возможность стремиться къ достиженію цѣли разума, поскольку онѣ доступны". „Правовой законъ не есть просто ограничивающій, но опредѣляющій каждому ограниченную сферу; онъ не есть простое ограниченіе, отреченіе, воздержаніе, но и дѣйствіе, распространеніе въ извѣстной сферѣ" [1]). Цѣль человѣка Краузе опредѣляетъ въ стремленіи къ познанію Божества въ вѣчности, въ бо́льшемъ и бо́льшемъ созерцаніи Божества, а такъ какъ Божество есть вмѣстѣ премудрость, любовь и красота, то потому и право человѣка основывается на стремленіи его къ познанію этихъ основныхъ началъ. Основное право человѣка (Urrecht) заключается въ правѣ на неприкосновенность тѣла, такъ какъ тѣло есть основное условіе для пользованія всѣми остальными правами [2]). Принципъ права раздѣляется на формальный и матеріальный. Формальный принципъ опредѣляетъ всѣмъ количественно равную сферу права; матеріальный—количественно равную сферу людямъ одинаковаго достоинства (генію, таланту, призванію) [3]).

Далѣе Краузе стремится точно вывести права человѣка изъ опредѣленія цѣли его дѣятельности.

Первая цѣль человѣка—стремиться къ божественной мудрости. Такъ какъ міръ, говоритъ Краузе, не есть какое-либо покоющееся произведеніе, но вѣчно, закономѣрно измѣняющееся и воспроизводящее себя самого, то высшая задача мудрости можетъ быть выражена такъ: познать единый, вѣчный законъ всего пребывающаго, индивидуализирущагося въ мірѣ; познать, какъ безконечное открывается въ конечномъ, и какъ все конеч-

---

[1]) Ib., стр. 64.

[2]) Ib., стр. 91.

[3]) Ib., стр. 98-114.

ное происходитъ отъ безконечнаго [1]). Изъ предназначенія человѣка—стремиться къ познанію божественной премудрости—Краузе выводитъ для человѣка слѣдующія права: 1-ое, право на доставленіе питанія и безопасности тѣлу; 2-е, право па воспитаніе всѣхъ органовъ чувствъ; 3-ое, право на свободное передвиженіе по всему міру; 4-ое, право дѣлать опыты; въ 5-тыхъ, право на спокойствіе и неприкосновенность жилища, какъ условіе для спокойнаго мышленія; право на свободный обмѣнъ мыслей и чувствъ.

Второе предназначеніе человѣка—стремиться къ осуществленію идеала любви. Отсюда Краузе выводитъ для человѣка слѣдующія права: въ 1-хъ, право на образованіе союзовъ; во 2-хъ, право на соединеніе въ бракѣ любящихся; въ 3-хъ, право произвольнаго выбора времени смерти, чтобы превратиться въ другое существо (по Краузе, индивидъ не умираетъ, а только превращается въ другія существа, живущія въ другихъ планетахъ); въ 4-хъ, право па тѣлесное и духовное воспитаніе; въ 5-хъ, право на развитіе красоты тѣла, какъ органа любви; въ 6-хъ, право на одинаковую для всѣхъ, по количеству и качеству, пищу; въ 7-хъ, право на путешествіе для наслажденія красотами природы; въ 8-хъ, право на отдѣльное помѣщеніе любящихся и состоящихъ въ бракѣ; въ 9-хъ, право ко всякому другому обращаться съ вопросомъ.

Третье предназначеніе человѣка стремиться къ идеалу красоты. „Безконечное цѣлое, говоритъ Краузе, въ его безконечной гармоніи есть первоначально прекрасное, которое отражается въ каждой конечной картинѣ природы, въ каждой конечной индивидуальности. Природа не можетъ быть иначе мыслима, какъ первоначальная красота, которая открывается и проявляется въ каждой индивидуальности" [2]). Высочайшее предназначеніе человѣка къ прекрасному, говоритъ въ другомъ мѣстѣ Краузе, въ каждомъ разумномъ индивидѣ проявляется невольно

---

[1]) Ib., стр. 126.
[2]) Ib., стр. 214.

какъ инстинктивное, внутреннее выраженіе его существа и проявляется стремленіемъ къ образованію прекраснаго, къ первоначальной красотѣ безконечнаго міра“ [1]). Изъ предназначенія человѣка къ прекрасному Краузе выводитъ для него слѣдующія права: въ 1-хъ, право на дружбу съ художниками, если они ея пожелаютъ; въ 2-хъ, право соединяться въ общества для упражненія въ изящныхъ искусствахъ; въ 3-хъ, право на выставку художественныхъ произведеній; въ 4-хъ, право на сохраненіе художественныхъ произведеній.

Понявъ эту дедукцію системы права, по Краузе, легко понять, съ его точки зрѣнія, назначеніе и цѣль государства.

„Государство, говоритъ Краузе, есть органическое сожительство многихъ разумныхъ индивидовъ, стремящихся къ общей цѣли черезъ одинаково-ограниченную и одинаково направленную свободу всѣхъ, посредствомъ права на принужденіе, установленнаго волею всѣхъ“. Цѣль государства опредѣляется также изъ высочайшей цѣли общества индивидовъ, основывающагося на высочайшей и послѣдней цѣли разума. Цѣлью государства должно быть: во 1-хъ, распредѣленіе поровну поземельной собственности и организація ремеслъ, ибо черезъ такую организацію достигается обезпеченіе пропитанія всѣхъ членовъ общества; во 2-хъ, обезпеченіе свободы каждаго отъ произвола другого лица; въ 3-хъ, установленіе одинаково удобныхъ условій для достиженія индивидами ихъ разумныхъ цѣлей.

Переходимъ теперь къ философіи исторіи Краузе, въ которой онъ также сообщаетъ много новыхъ воззрѣніи на право и государство, а также уясняетъ и свои основанія.

„Философія исторіи, говоритъ Краузе, есть наука о божественномъ духѣ въ исторіи; Божество же мы мыслимъ какъ безконечное, безусловное, разумное существо, которое преобразуетъ жизнь съ безконечной, безусловной свободой, согласно идеѣ добраго“. „Философъ исторіи долженъ знать, что всякая жизнь въ Богѣ; что всякая исторія, какъ исторія нашей планеты, есть откро-

---

[1]) Ib., стр. 154.

веніе Бога во времени, — жизненная драма безконечнаго поэта и всѣхъ его конечныхъ соработниковъ, всѣхъ конечныхъ существъ, въ ихъ конечныхъ частяхъ" [1]).

Философія исторіи, по Краузе, разсматриваетъ слѣдующія начала: прежде всего, природу, какъ живое цѣлое; затѣмъ идею духа, какъ живаго разума; потомъ идею человѣчества, какъ соединеніе духа и природы; наконецъ, идею Бога, какъ безусловнаго, безконечнаго, безусловно и безконечно-живущаго существа. Философія исторіи раздѣляется на чистую и прикладную. Чистая философія исторіи черпаетъ доказательства своихъ основныхъ положеній не изъ дѣйствительныхъ историческихъ фактовъ; черпать изъ нихъ (фактовъ) свои доказательства философу было бы также нелѣпо, какъ геометру доказывать на основаніи дѣланныхъ фигуръ. Вторая часть есть соединеніе чистой философіи исторіи съ эмпирической исторіей. Чистая философія исторіи даетъ нить, которой должна слѣдовать прикладная философія исторіи.

„Прежде всего, говоритъ Краузе, необходимо познать идею Бога и отношеніе Его къ міру, въ особенности къ человѣчеству, ибо если мы будемъ понимать Бога, какъ дѣйствующую, безсознательную необходимость, то мы должны имѣть совершенно особое основное воззрѣніе на исторію, чѣмъ тогда, когда мы поймемъ Бога, какъ безконечно-свободное, индивидуально желающее и на міръ воздѣйствующее существо" [2]).

Бога Краузе понимаетъ, подобно Шеллингу, какъ соединеніе духовной и матеріальной сущности.

Природа, говоритъ Краузе, есть одно изъ двухъ высшихъ основаній въ существѣ Бога. Природа представляетъ безконечный процессъ возникновенія и разрушенія: земли и солнцы и всѣ другія созданія въ каждый моментъ преходятъ (уничтожаются) и вновь возникаютъ по свободнымъ и вѣчнымъ идеямъ. „О природѣ нельзя сказать, говоритъ Краузе, что она по волѣ духа

---

[1]) „Geist der Geschichte den Menscheit", стр. 23.
[2]) Ib., стр. 27.

и для духа существуетъ; или что она по волѣ духа и для духа такъ устроена; но природа также, въ ея цѣлой жизни съ духомъ и его цѣлою жизнью состоитъ въ предопредѣленной, подобно-сущности; она съ духомъ находится въ предустановленной аналогіи и гармоніи" [1]). Съ другой стороны, Богъ есть духъ. „Духъ есть способность, сила и дѣятельность познанія и мысли; духъ есть способность, сила и дѣятельность чувства и чувство образующее" [2]). Возможность подобнаго соединенія духа и природы, говоритъ Краузе, мы видимъ въ человѣкѣ и человѣчествѣ, причемъ ни одна изъ сторонъ не теряетъ своей самостоятельности.

Всякая жизнь есть жизнь Бога, и жизнь всѣхъ конечныхъ существъ въ жизни Бога содержится и заключается. Всякое содержаніе жизни есть существенно-божественное. Такимъ образомъ, божественная сущность есть содержаніе исторіи, какъ исторія божественной жизни [3]). Богъ есть все, говоритъ Краузе, ибо то, внѣ чего было бы что-либо другое, было бы не цѣлымъ, и то, что относилось бы къ чему-либо, внѣ его находящемуся, не было бы безусловнымъ, абсолютнымъ, самимъ по себѣ существующимъ. Такое существо было бы конечнымъ, ибо мы мыслили бы его съ границами. Богъ есть существо; Онъ есть единое по сущности, а не по числу только. Онъ есть самосущее. Онъ есть цѣлое не въ смыслѣ составленнаго изъ частей (частично-цѣлое), но какъ единое цѣлое, причемъ ни о какихъ частяхъ не мыслится. Богъ есть все утверждающее (устанавливающее) и ничего не отрицающее существо. Когда мы думаемъ, что Богъ есть самосущее существо, внѣ котораго ничего нѣтъ, мы думаемъ о Богѣ, какъ о безусловномъ, и познаемъ Его, какъ основу, начало всего, что́ есть. Но изъ того, что Богъ есть цѣлое, еще не слѣдуетъ, говоритъ Краузе, что міръ, понимая подъ нимъ сумму всѣхъ конечныхъ существъ, всего конечнаго, есть Богъ, или Богъ есть міръ, хотя міръ въ Богѣ, а Богъ содержитъ въ себѣ міръ, но міръ отъ Бога, какъ Бога, отличенъ.

---

[1]) Ib., стр. 144.
[2]) Ib., стр. 149.
[3]) Ib., стр. 27.

Въ этомъ послѣднемъ понятіи единственное существенное отличіе философіи Краузе отъ шеллинго-гегелевской, именно: въ философіи послѣднихъ Богъ поглощается въ мірѣ, тогда какъ въ философіи Краузе Богъ остается существомъ, котораго жизнь міра не можетъ исчерпать, какъ конечное никогда не можетъ исчерпать безконечнаго, хотя всякая жизнь есть жизнь, заимствованная отъ Бога. Богъ выше міра, п. ч. Онъ былъ до міра; Онъ есть первосущее (Uhrwesen). Всѣ существа міра, по ихъ чистой сущности, сходны съ божественной сущностью и различаются отъ нея лишь своей ограниченностью.

Прежде чѣмъ идти далѣе въ изложеніи системы философіи исторіи Краузе, остановимся на этихъ положеніяхъ и разсмотримъ ихъ.

Главное стремленіе Краузе—доказать, что Богъ есть все. Онъ доказываетъ это тѣмъ, что если бы Богъ не былъ всѣмъ, то Онъ былъ бы ограниченъ и потому не могъ бы быть основаніемъ всего. Но здѣсь Краузе ошибается, какъ и всѣ мы весьма часто ошибаемся, перенося понятія чувственнаго міра на міръ сверхчувственный. Въ чувственномъ мірѣ дѣйствительно то, что ограничено, не есть цѣлое, но чувственное вообще не можетъ ограничивать духовнаго; матерія, природа, не можетъ ограничивать духъ, п. ч. это два разные міра. „Не придетъ царствіе Божіе, говоритъ Господь, примѣтнымъ образомъ и не скажутъ:—„вотъ оно здѣсь; или:—„вотъ оно тамъ", ибо царствіе Божіе внутри васъ" (Лука, гл. 17—20—21). Но если царство Бога и духа внутри меня, то значитъ ли, что мое тѣло ограничиваетъ его? Если же нѣтъ, то тогда матеріальное вообще не можетъ ограничивать духовнаго. „Богъ есть, по справедливому выраженію Фихте, ощущаемое въ насъ"; этой глубокой истины не понялъ Краузе, вотъ почему въ его умѣ возникаетъ рядъ доказательствъ, основанныхъ на недоумѣніи. Между тѣмъ, если мы примемъ это положеніе, то-есть что міръ чувственно въ Богѣ, по своей сущности, не отличается отъ Бога, то такъ какъ свойство всего матеріальнаго, въ видимыхъ нами явленіяхъ, порча, смертность и измѣняемость, то мы должны будемъ признать, что и въ Божествѣ есть что-то подверженное тлѣнію, измѣненію и

смертности, слѣдовательно оно не было бы всецѣло неизмѣняемымъ, а вѣчно только неизмѣняемое.

Неясность мысли, которую мы встрѣчаемъ у Краузе, происходитъ отъ метафоричности нашего языка: мы переносимъ въ міръ духа образы міра матеріальнаго и обратно—и дотого свыкаемся съ метафорами, что принимаемъ ихъ за чистыя понятія разума. Такъ, мы говоримъ, перенося въ міръ духовный образы матеріальнаго міра: „желѣзная воля", „безмятежная жизнь", „глубокій умъ"; также обратно мы говоримъ: „законы природы", „стремленіе рѣки", „восхожденіе солнца", и т. д. Но въ истинномъ смыслѣ соединеніе такихъ понятій, какъ законъ и природа въ сужденіи „законы природы", въ сущности, также нелѣпо, какъ соединеніе желѣза и воли въ одно сужденіе—„желѣзная воля", ибо законъ себѣ давать можетъ лишь сущность разумная и сознательная въ себѣ, какой мы не разумѣемъ природу.

Жизнь, говоритъ Краузе, есть проявленіе сущности Божества; Богъ есть жизнь. Человѣкъ есть микрокосмосъ, п. ч. въ человѣческомъ тѣлѣ дѣйствуютъ соединенно всѣ силы природы, тогда какъ во всемъ остальномъ мірѣ онѣ проявляются недостаточно. Все въ мірѣ проходитъ и измѣняется, кромѣ сущности безконечной. Все измѣняющееся живетъ во времени и самое время есть ничто иное, какъ форма измѣняемости. Божество же стоитъ внѣ времени, п. ч. оно не возникаетъ и не проходитъ. Для Божества время не проходитъ, ибо для него нѣтъ прошедшаго и будущаго, но все только настоящее. Это-то качество божественнаго и есть то, что мы называемъ „жизнь". Божество есть единственно-живущее, свободно-повелѣвающее всякой жизнью. Жизнь Бога—организмъ, котораго все сущее составляютъ члены, итакъ какъ они сосуществуютъ или существуютъ одновременно, то они другъ друга обусловливаютъ. Такъ какъ Богъ живетъ въ безконечномъ времени, какъ въ безконечномъ настоящемъ, то природа, духъ, человѣчество въ безконечномъ настоящемъ всегда заключаются въ жизни Бога, а отсюда слѣдуетъ, что въ каждый моментъ времени жизнь богоподобна и своеобразнымъ образомъ совершенна.

Богъ есть безусловно-доброе, а потому доброе должно быть цѣлью жизни. Въ силу того, что Богъ есть воля чисто-добраго, мы называемъ Его святымъ и волю Его—святою волею.

Богъ есть, въ своей сущности, безконечно-прекрасное; Онъ есть безконечная красота, ибо Богъ, какъ безконечная жизнь, безконечно-прекрасенъ, безконечно-жизненно-прекрасенъ; жизнь Бога есть безконечно прекрасное художественное твореніе. Богъ открываетъ себя людямъ въ познаніи сердца, въ мысляхъ духа, въ чувствѣ сердца и въ волѣ, ибо Богъ, есть вождь всѣхъ сердецъ и наклонностей. Это индивидуальное откровеніе Бога людямъ есть дѣло свободной любви Бога и никакой конечный духъ не можетъ опредѣлить мѣру божественнаго милосердія [1]).

Богъ для каждаго разумнаго существа и для цѣлаго разумныхъ существъ и для соединенной жизни всѣхъ разумныхъ конечныхъ существъ установляетъ непреложно цѣлое условій, чтобъ они могли достигнуть ихъ божественнаго жизненнаго назначенія. На нашемъ языкѣ это цѣлое временныхъ, отъ свободы зависимыхъ, условій жизни мы называемъ правомъ; право есть, такимъ образомъ, внутренняя основная сущность Божества; для каждаго конечнаго существа право есть основаніе его собственной жизни [2]).

Богъ есть въ себѣ и для себя право; но право не исчерпываетъ собою всего добраго; оно есть лишь часть добраго. Богъ осуществляетъ право. Въ отношеніи къ безконечному будущему право, какъ и правосообразная жизнь, есть вѣчное, для каждаго момента дѣйствительное и исполняющееся требованіе Бога къ Богу самому. Подобнымъ образомъ для каждаго конечнаго существа право есть вѣчное, для каждаго момента дѣйствующее, безконечно-опредѣленное, но лишь конечнымъ образомъ осуществляющееся требованіе [3]).

Подобно праву, религія есть жизнь, соединенная съ сущностью, съ жизнью самого Бога. Религія есть основная сущ-

---

[1]) Ib., стр. 209.

[2]) Ib., стр. 82.

[3]) Ib., стр. 84.

ность самого Бога и всѣхъ конечныхъ разумныхъ существъ. Такъ какъ въ стремленіи къ соединенію жизней мы познаемъ любовь, то Богъ есть безконечная, безусловная любовь. Богъ любитъ самого себя безконечною, безусловною любовью.

Богъ есть предвидѣніе не только въ томъ смыслѣ, что Онъ впередъ видитъ будущее, но Онъ впередъ заботится о всѣхъ, для блага всѣхъ.

Объяснивъ, такимъ образомъ, свое понятіе о Богѣ, Краузе занимается вопросомъ о происхожденіи и сущности зла.

Что такое зло? Зло никоимъ образомъ не можетъ придти отъ безконечнаго источника жизни; зло есть отрицаніе существеннаго, а цѣль жизни есть его утвержденіе. Зло вытекаетъ изъ конечности конечно-живущихъ существъ, когда конечное существо злоупотребляетъ своей свободной волей. Богъ желаетъ лишь добраго и исполняетъ лишь доброе и препятствуетъ злому. Ничто доброе не совершается безъ помощи божіей, и ничто злое съ божественной помощью. Богъ приготовляетъ вѣчное спасеніе для всѣхъ конечныхъ существъ; у Бога есть вѣчное милосердіе, вѣчная помощь на доброе, вѣчное освященіе, но никоимъ образомъ вѣчное осужденіе.

Здѣсь мы снова видимъ, что для пантеиста не разрѣшимъ вопросъ о происхожденіи и сущности зла. Если Богъ есть доброе, а все живетъ въ Богѣ, или живетъ только одинъ Богъ, то какимъ образомъ является зло? Какимъ образомъ возможна иная свобода, кромѣ свободы самого Божества въ себѣ самомъ и въ своихъ подобносущихъ и въ немъ живущихъ существахъ? — А если существуетъ одна свобода, то всѣ существа или совершенно свободны въ Богѣ, или совершенно зависимы отъ Бога; и въ томъ, и въ другомъ случаѣ зло невозможно.

Изъ подобносущности конечно-разумныхъ существъ съ Богомъ, Краузе выводитъ вѣчную жизнь каждаго разумнаго существа не только въ будущемъ, но и въ прошедшемъ, такъ что жизнь каждаго разумнаго существа, какъ и жизнь Бога, не имѣетъ начала и конца: „Каждый человѣкъ духовно существовалъ уже и жилъ въ безконечномъ преждетекущемъ времени и безконечное число разъ уже свою конечную сущность богопо-

добно проявлялъ и отнынѣ, въ безконечной глубинѣ будущаго, продолжать и проявлять будетъ и каждый разъ своимъ особеннымъ образомъ"[1]. Эта будущая жизнь проходится на одной или на всѣхъ попеременно планетахъ нашей солнечной системы, а потомъ переходитъ въ безконечный рядъ планетъ другихъ солнечныхъ системъ.

Таковы общія положенія Краузе. Переходимъ теперь къ вопросу о назначеніи человѣка и исторіи человѣчества.

Назначеніе человѣка—быть полнымъ, самостоятельнымъ, совершеннымъ человѣкомъ, осуществляя въ себѣ оригинальнымъ образомъ идею человѣчества, переживая божественно-доброе въ оригинальной красотѣ и особымъ образомъ. На свое тѣло человѣкъ не долженъ смотрѣть, какъ на орудіе духа или только какъ на средство, но какъ на имѣющее свои особыя достоинства и цѣль; онъ долженъ стремиться сдѣлать его себѣ дружественнымъ и внутренне-соединеннымъ органомъ духа. „Всѣ люди, по своей сущности, возможностямъ, побужденіямъ, дѣятельности и силамъ одинаково равносущи, совершенно равны и каждый въ своемъ родѣ безусловно прекрасенъ; всѣ и каждый для себя—безусловная цѣль; никто не есть средство, никто не есть простая вещь. Каждый человѣкъ на каждомъ опредѣленномъ поприщѣ жизни вступаетъ съ безконечно-опредѣленными дарами, такъ-что въ этой жизни на землѣ каждый входящій человѣкъ выходитъ изъ святой глубины вѣчности съ прирожденнымъ призваніемъ [2]. Если мы будемъ разсматривать всю исторію прошлаго и будущаго, какъ одно настоящее, то всѣ лица, когда-либо бывшія, одинаково равны и достойны, п. ч. въ каждомъ отразился образъ божій. Каждый индивидуально прекрасенъ и добръ, но каждый въ то же время ограниченъ и конеченъ.

Всѣ люди этой земли (планеты) предназначены образовать общество, обхватывающее цѣлую жизнь, образовать союзъ для цѣ-

---

[1]) Ib., стр. 117.
[2]) Ib., стр. 183.

лой жизни человѣчества. Образованіе такого союза подвигается медленно, но поступательное движеніе къ нему очевидно, сообразно законамъ жизни и главнымъ ея періодамъ. Общественность есть основная форма жизни; люди образуютъ различныя общества по числу лицъ, какъ-то: семейство, колѣно, племя, народъ, союзъ народовъ, человѣчество земли, человѣчество солнечной системы, человѣчество вселенной. По цѣлямъ эти союзы дѣлятся: на правовой союзъ—государство, правственный союзъ, религіозный союзъ, художественный союзъ.

Государство есть союзъ права. Право есть, какъ уже сказано выше, проявленіе божественнаго. Богъ есть вѣчное основаніе и первоисточникъ права. Право, по своей сущности, есть всегда утвержденіе положенія, и было бы ложно полагать, что оно есть только отрицаніе, ограниченіе, какъ думалъ Кантъ, говоря: „право есть свобода одного, поскольку она совмѣстима съ свободой всѣхъ". Право не вытекаетъ изъ возможности вреда и зла, но оно содержитъ въ себѣ первоначальное опредѣленіе всего добраго.

Государство не есть только учрежденіе, чтобы предохранять отъ не правоваго и уничтожать его;—оно имѣетъ цѣлью осуществленіе правоваго; оно назначено для того, чтобы устроить сообразную разуму жизнь и чрезъ свободу осуществить и поддержать ея [1]).

Право всегда должно быть въ гармоніи съ тѣмъ, что есть истинно-доброе, прекрасное, боговдохновенное, благочестивое; ничто противорѣчащее этому не есть и не можетъ быть правовымъ.

Религіозная жизнь человѣчества проявляется чрезъ откровеніе. Богъ открываетъ себя человѣку индивидуально и человѣчеству вообще въ познавательныхъ способностяхъ и мысляхъ духа, въ чувствѣ сердца, въ волѣ, ибо Богъ есть вождь всѣхъ сердецъ и наклонностей. По мѣрѣ того какъ человѣкъ и люди дѣлаются все болѣе и болѣе зрѣлыми, Богъ болѣе и болѣе от-

---

[1]) Ib., стр. 183.

крываетъ имъ себя, но временное откровеніе Божества не противорѣчитъ вѣчному. Во всѣхъ религіяхъ, когда-либо бывшихъ, есть часть божественнаго откровенія; но это было несовершенное откровеніе и перемѣшанное съ людскими заблужденіями. Такъ, безъ сомнѣнія, глубоко-религіозно положеніе браминизма, что „каждый, Богомъ проникнутый, человѣкъ всѣхъ людей, какъ людей, друзей и враговъ, родственниковъ и чужеземцевъ долженъ любить и всѣмъ людямъ давать миръ"; или изреченіе Зендавесты: „будь богоподобенъ въ мысляхъ, словахъ и дѣлахъ; или поученіе Моисея: „имѣй Бога предъ очами и въ сердцѣ". Рядомъ съ этими откровеніями Краузе ставитъ и совершенное откровеніе Бога въ Христѣ. Занятіе наукой Краузе считаетъ религіознымъ дѣломъ; „изслѣдовать истину, разработывать науку есть богопроникновеніе, стремленіе соединиться съ божественнымъ", говоритъ Краузе.

Жизнь высшей, въ своемъ родѣ безконечной сущности въ Богѣ, то-есть жизнь разума, природы и цѣлаго человѣчества никогда во времени не начиналась и существуетъ вѣчно; она была въ каждое время, въ каждый моментъ времени, какъ цѣлая жизнь равносущественная, равнополная и одинаково-оригинальная [1]). Въ теченіе хода времени каждый періодъ въ исторіи имѣетъ свое особое назначеніе и въ то же время служитъ основаніемъ для слѣдующаго; жизнь каждаго періода имѣетъ свое достоинство, но въ то же время имѣетъ цѣлесообразное назначеніе, для послѣдующихъ періодовъ.

Такъ какъ человѣкъ, по Краузе, есть существо нерожденное, но безсмертное, безконечно разъ являющееся конечное существо, то поэтому жизнь каждаго человѣка и его дарованія нельзя объяснить изъ какихъ-либо условій семейства, мѣстности, племени, народа, вѣка, такъ какъ каждое лицо первообразно; отдѣльный человѣкъ, въ силу этого, можетъ превосходить силой духа цѣлые народы, вѣка и даже человѣчество [2]). Но, съ другой стороны,

---

[1]) Ib., стр. 231.
[2]) Ib., стр. 287.

отдѣльный человѣкъ, живя въ обществѣ, находится отъ него въ зависимости: чѣмъ богаче и образованнѣе общество, тѣмъ богаче можетъ развить свои силы отдѣльный человѣкъ.

Исторія человѣчества распадается, по системѣ Краузе, на три эпохи:

Въ первой эпохѣ, (зародышной), человѣчество жило на опредѣленномъ пространствѣ неба, начало лишь образоваться, и его цѣлая, неотдѣлимая сущность находилась еще въ соединеніи съ высшей сущностью; отъ этого періода у человѣчества остались лишь смутныя преданія о жизни въ раю, въ состояніи блаженства и невинности.

Вторая эпоха раздѣляется на два періода: въ первомъ періодѣ люди жили на землѣ, организуясь въ роды и проводя жизнь въ безконечныхъ войнахъ, стремясь уничтожать другъ друга. Въ этотъ періодъ произошло рабство. Искусство и поэзія, въ силу отчужденности людей, едва начинались. Государство организовалось подъ формою произвола. Каждый народъ разрабатывалъ въ себѣ какую-либо одну сторону духа, на разработку которой посвящалъ всего себя; одинъ народъ посвящалъ себя религіи, другой—искусству, третій—наукѣ, и т. д. Въ теченіе второго періода, второй эпохи, человѣчество не достигаетъ еще вѣрнаго пониманія Божества: Богъ еще не мыслится, какъ безконечное, абсолютное, внѣ и надъ міромъ живущее существо. Благочестіе этого періода—въ простой вѣрѣ въ Бога, безъ познанія Бога. Вѣра людей этого періода покоится на авторитетѣ, причемъ смѣшивается временное съ вѣчнымъ, историческое съ неизмѣннымъ. Только отдѣльныя лица въ этомъ періодѣ чувствуютъ неполноту познанія Бога. Въ этомъ періодѣ возникли Зен-Авеста, браминизмъ, буддизмъ, появилось христіатство и образовалась католическая церковь. Въ третьемъ отдѣлѣ втораго періода человѣчество разрушаетъ военную власть, стремящуюся во всѣхъ человѣческихъ дѣлахъ установить единообразный порядокъ. Въ этомъ періодѣ возникли реформація и революція, образовались двѣ враждебныя партіи: идеалистическая, стремящаяся къ осуществленію идеи, и консервативная, неже-

лающая знать никакой идеи. Словомъ, это тотъ періодъ, въ которомъ живемъ мы.

Третья эпоха, которая должна наступить, будетъ эпохой полной гармоніи, когда члены и части человѣчества достигнутъ полноты своего органическаго развитія. Люди не будутъ болѣе устраивать свою судьбу, но общее благоустройство цѣлаго дастъ счастіе индивиду.

Разсматриваемая въ цѣломъ, система Краузе не можетъ быть поставлена рядомъ съ системами Шеллинга и Гегеля, уступая имъ далеко въ стройности и логической законченности. Въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ можно сказать, что она имѣетъ всѣ недостатки пантеистическтхъ системъ, безъ достоинствъ, ихъ обыкновенно отличающихъ. Мы не будемъ касаться тѣхъ сторонъ системы Краузе, гдѣ онъ является пантеистомъ, ибо все то, что говорено выше о недостаткахъ пантеизма, примѣняется вполнѣ и къ пантеическимъ идеямъ Краузе. Даже въ тѣхъ мѣстахъ, въ которыхъ пантеическія идеи Краузе отступаютъ отъ таковыхъ же Шеллинга и Гегеля, это отступленіе не улучшаетъ, а скорѣе ухудшаетъ пантеистическія начала системы Краузе. Такъ должно признать совершено невозможной мысль Краузе о тройственности основнаго міроваго начала, состоящаго изъ Бога, природы и человѣчества. Признаніе двойственности элементовъ въ основномъ міровомъ началѣ, словомъ, признаніе духа—матеріи основнымъ міровымъ началомъ, какъ это мы видѣли у Шеллинга, еще можетъ быть понятно и до извѣстной степени оправдывается какъ бытіемъ человѣка, такъ и вообще бытіемъ органическихъ существъ. Но, спрашивается, на какомъ основаніи можно признать человѣчество, какъ самостоятельное начало подлѣ двухъ другихъ самостоятельныхъ началъ духа и матеріи? Логически такое признаніе не только не необходимо, но даже совершенно излишне ибо, если мы принимаемъ самостоятельное бытіе духа и матеріи, то изъ этихъ началъ уже легко объяснить происхожденіе человѣчества. Подлѣ этихъ двухъ началъ совершенно невозможно допустить „человѣчество", какъ начало равное, или равно необходимое рядомъ съ Богомъ и природой. Еще понятно отдѣленіе природы или матеріи отъ Бога, ибо матерія, въ своемъ

понятіи рѣзко отлична отъ Бога, какъ духа, но человѣчество, какъ соединяющее въ себѣ духовное и матеріальное начала, очевидно, не представляетъ возможности на особую самостоятельность. По всему этому вѣчность человѣчества, въ смыслѣ Краузе, то-есть въ томъ смыслѣ, что его члены никогда не рождались, не происходили, а существовали искони, является мыслею нелѣпой. Что же касается до мнѣнія Краузе о существованіи людей по смерти на другихъ планетахъ, то эта мысль имѣетъ совершенно характеръ фантастическаго представленія, ибо она не имѣетъ за себя никакого логическаго основанія, никакой логической убѣдительности, а философъ только на такой убѣдительности и можетъ основываться.

Но, несмотря на свою несостоятельность въ цѣломъ, система Краузе, въ своихъ отдѣльныхъ частяхъ, представляетъ множество мыслей глубоко-вѣрныхъ и истинныхъ. Краузе хотѣлъ соединить теизмъ и пантеизмъ, чтобы избѣжать множества нелѣпостей пантеизма. Это ему не удалось. Но Краузе какъ теистъ, высказываетъ много истинно глубокаго о Богѣ, какъ существѣ, и отношеніи къ Нему людей. Блистательная сторона системы Краузе заключается въ томъ, что онъ не только не уничтожаетъ индивидуальность, но признаетъ ее началомъ божественнымъ, началомъ необходимымъ для жизни міра. Хотя, конечно, такое пониманіе индивидуальности не ново, ибо оно, какъ мы видѣли выше; (см. глава II, отдѣлъ I), уже было высказано апостоломъ Павломъ, но нужно отдать справедливость Краузе, что онъ возстановилъ это совершенно забытое воззрѣніе. Признавъ индивидуальность, какъ выраженіе особого Богомъ даннаго назначенія для каждаго человѣческаго существа, Краузе открылъ себѣ путь къ фундаментальному обоснованію своей теоріи права. Общее назначеніе человѣка и частное назначеніе каждаго индивидуума служитъ для Краузе, какъ мы видѣли выше, основой его теоріи права. Правда, Краузе изъ этихъ основаній дѣлаетъ безконечно широкіе выводы для права индивида, забывая указать только, кто будетъ осуществлять эти требованія, ибо дѣятельность государства въ системѣ Краузе чрезвычайно съужена. Это противорѣчіе въ ученіи Краузе о правѣ и государствѣ, естественно,

проистекало оттого, что Краузе не выяснилъ себѣ ни значенія народнаго въ ряду духовныхъ явленій міровой жизни, ни значенія цивилизаціи, другого великаго явленія духовной жизни, а потому Краузе не могъ понять истинныхъ отношеній между индивидомъ и государствомъ, не понявъ отношенія индивидуальности къ народности, къ цивилизаціи и, ея осуществителю,—государству. Въ дѣйствительной духовной жизни, какъ это мы старались указать выше, индивидуальность лица безполезно терялась бы въ тщетныхъ усиліяхъ помочь своему развитію, если бы ей не помогала великая народная индивидуальность и выработываемая ей цивилизація. Цивилизація есть плодъ духовной дѣятельности великаго индивида—народа, постоянно сохраняемый и передаваемый по наслѣдству отъ одного поколѣнія къ другому, плодъ, которымъ духовно питается индивидъ и безъ котораго онъ былъ бы совершенно духовно безпомощенъ. Государство есть выраженіе народной цивилизаціи, осуществленіе ея въ реальной дѣйствительности, а потому, какъ представитель цивилизаціи, оно, по отношенію къ индивиду, имѣетъ не только обязанности, но и права. Если индивидъ пользуется плодами цивилизаціи народа, то отсюда само собою слѣдуетъ, что онъ можетъ быть регулируемъ представителемъ народной цивилизаціи — государствомъ. Эти отношенія между индивидомъ и государствомъ, между цивилизаціей и индивидуальностью, не могутъ быть теоретически опредѣлены разъ навсегда, ибо они естественно могутъ и должны мѣняться. Теорія только выясняетъ роль государства и роль индивида въ исторіи духовнаго развитія, а также и то, что какъ индивидъ, такъ и государство имѣютъ свое назначеніе, а отсюда—и свои права.

Сравнивая въ цѣломъ отношенія идеализма и реализма къ праву и государству, мы приходимъ къ слѣдующему заключенію:

Во-первыхъ, реализмъ, ставя право и государство въ непреложную зависимость отъ тѣхъ или другихъ условій среды, въ которой оно развивается, необходимо понимаетъ государство

какъ механизмъ, а потому не въ состоянiи объяснить, какъ оно развивается. Идеализмъ прекрасно объясняетъ жизнь и развитiе государства.

Во-вторыхъ, реализмъ необходимо смотритъ на право и государство, какъ на созданныя, такъ-сказать, произволомъ лицъ или произволомъ среды, а потому необходимо унижаетъ и право, и государство, уничтожаетъ всякое глубокое уваженiе къ нимъ со стороны индивидовъ, а потому подкашиваетъ въ основанiи всякую нравственную жизнь, убивая ее въ источникѣ. Идеализмъ высоко поднимаетъ значенiе права и государства, какъ божественныхъ началъ, а потому всегда былъ опорой и основанiемъ всякаго нравственнаго развитiя народовъ.

Въ-третьихъ, реализмъ не въ состоянiи объяснить явленiя цивилизацiи, ея жизнь и развитiе. Идеализмъ въ состоянiи объяснить и то, и другое.

Такимъ образомъ, реализмъ, въ цѣломъ, есть совершенно несостоятельное ученiе.

ОТДѢЛЪ III.

Формальная теорія о правѣ и формальное правовое государство.

ОБЩІЙ ХАРАКТЕРЪ ЭТОЙ ШКОЛЫ.

Для историковъ міровой культуры едва ли не самымъ труднымъ вопросомъ, котораго рѣшенія нельзя однако избѣжать, есть вопросъ о томъ, идутъ ли факты исторіи вслѣдъ развивающимся идеямъ, или, наоборотъ, умственная жизнь возникаетъ, какъ потребность, оправдать мыслею существующее, найдти разумное основаніе желаніемъ. Едва ли можно сомнѣваться, что оба движенія идутъ рядомъ, иногда въ разныхъ сферахъ, подобно тому, какъ въ различныхъ слояхъ воздуха существуютъ различныя теченія, но иногда они встрѣчаются въ одной и той же сферѣ, происходитъ столкновеніе, оканчивающееся всегда въ пользу господствующаго теченія. Въ каждой литературѣ весьма рѣдки лица, рѣшающіяся идти противъ господствующаго направленія, ища независимо чистой истины. По большей части и люди науки, не только литературы, есть только выразители господствующихъ желаній, страстей, сообщающіе имъ видъ научныхъ истинъ или формулъ. Это жизненное явленіе имѣетъ глубочайшее значеніе и объясняетъ многое въ исторической

жизни различныхъ эпохъ. Хотя это явленіе и не совсѣмъ нравственно, но оно имѣетъ за себя и весьма серьезное оправданіе, именно—желанія и стремленія различныхъ эпохъ должны же находить поддержку въ умственной жизни этихъ эпохъ. Различныя стремленія эпохъ хотя въ цѣломъ и не бываютъ часто законными, но во всякомъ случаѣ въ этихъ стремленіяхъ, хотя и безсознательно, но несомнѣнно находятся частицы истины, долженствующія осуществиться. Поддерживая въ основаніи законныя стремленія общества, мыслители, увлекаемые общимъ потокомъ, выходятъ часто за предѣлы истины, не сознавая этого, не отдавая себѣ точнаго отчета.

Политическая литература XVII и XVIII-го вѣка, отчасти и нашего времени, объясняется во многомъ, безъ сомнѣнія, стремленіемъ общества сбросить остатки феодальныхъ порядковъ, еще тяготѣвшихъ надъ Европой. Свобода, освобожденіе сдѣлались тогда лозунгомъ жизни и литературы и совершенно справедливо, ибо, прежде чѣмъ строить новое, нужно было освободиться отъ стараго наслѣдства среднихъ вѣковъ. Весьма понятно, что въ это время культъ богини свободы образовалъ многочисленныхъ поклонниковъ, либераловъ, которые въ слѣномъ поклоненіи прекрасной богинѣ забывали, что рядомъ съ ней и даже выше ея существуютъ другіе начала, достойные поклоненія... Свобода стала въ это время отождествляться съ правомъ, какъ будто бы въ правѣ не было другого содержанія, какъ будто бы все оно исчерпывалось требованіемъ свободы. Свобода мысли, свобода дѣятельности, свобода отношеній—вотъ требованія, которыми, по мнѣнію общества, исчерпывалось все для него необходимое, исчерпывалось все правовое. А между тѣмъ терминъ свободнаго человѣка содержитъ въ себѣ нѣчто неопредѣленное, ибо, напр., въ понятіи свободнаго мыслителя не содержится, собственно говоря, ничего, кромѣ того, что онъ ничего не принимаетъ на-вѣру, безъ критики; точно также въ понятіи свободно-дѣйствующаго человѣка не содержится ничего, кромѣ возможности дѣйствовать, не подчиняясь общепринятому способу дѣйствій въ обществѣ. Понятіе свободы еще не обозначаетъ ничего другого, какъ только опредѣленіе формы дѣй-

вій или независимое отношеніе мыслящаго къ содержанію своего мышленія. Свобода, сама въ себѣ, безсодержательное понятіе, означающее независимость отъ чего-либо и, какъ безсодержательное, оно не можетъ дать содержанія жизни. Свобода политическая точно также есть только форма отношеній индивида къ обществу и государству и, какъ всякая форма, она можетъ принести много пользы для государственнаго общества, если въ немъ самомъ есть готовое содержаніе, и можетъ быть совершенно безполезна, если этого содержанія нѣтъ. Можно сказать, съ бóльшею вѣроятностью и истинной, что готовое содержаніе всегда найдетъ скорѣе соотвѣтственную ему форму, *чѣмъ самая лучшая форма создастъ соотвѣтственное ей содержаніе.* Преслѣдовать свободу, какъ форму, думать, что съ нею придетъ все необходимое для самоудовлетворенія человѣка, есть самый обманчивый призракъ, постоянно убѣгающій, когда онъ кажется всего ближе въ осуществленію. Увлекаемыя этимъ обманчивымъ призракомъ, политическая литература XVIII-го столѣтія задалась цѣлью установить государственную жизнь на основаніи опредѣленій чистаго разума. Но чистый разумъ самъ въ себѣ способенъ лишь соглашать, регулировать, если не данныя, то принятыя за основу положенія, но не болѣе. Результатъ дѣятельности эпохи доказалъ, что принятое ею положеніе, именно, что право тождественно съ свободой, сухо, узко и безсодержательно. Онъ доказалъ, что идеи необходимы разуму, какъ зерна—мукомольной мельницѣ; что свободѣ необходимы идеи, какъ формѣ—содержаніе, ибо безъ идей государственное общество будетъ безжизненно, хотя бы его членамъ и дана была совершеннѣйшая свобода. Отринувъ идеи, руководительницъ нашего сознанія, въ томъ числѣ и идею права, какъ божественное сверхъчувственное начало, общество XVIII-го столѣтія и его представители напрасно стараются найдти самоудовлетвореніе и счастіе черезъ дѣятельность государственной власти или въ простомъ соглашеніи произвола одного индивида съ произволомъ всѣхъ другихъ индивидовъ, или думаютъ, что можно устроить особый государственный механизмъ, посредствомъ дѣленія властей, который вполнѣ обез-

печитъ искомую свободу за всѣми членами общества, или, наконецъ, что та же свобода сама собою явится, когда верховной властью въ государствѣ будетъ самъ народъ. Тяжелый урокъ исторіи научилъ тѣхъ, корорые чему-нибудь способны были научиться, обуздывать свои желанія мыслею, а не искать въ мысли оправданія желаніямъ. Уроки исторіи, до очевидности ясно, доказали, что цивилизація — этотъ жизненный элексиръ государства — не создается путемъ дарованія обществу политической свободы, а, наоборотъ, что политическая свобода, данная обществу, не имѣющему нравственнаго содержанія, истощаетъ его въ безплодной борьбѣ партій. Цивилизацію, мнѣ кажется, можно назвать гармоническимъ единствомъ всѣхъ началъ одного порядка и гармоніей всѣхъ порядковъ въ одномъ общемъ центрѣ, въ руководящихъ идеяхъ разума. Прогрессъ есть, по мѣткому выраженію Конта, развитіе порядка, или онъ есть ничто иное, какъ превращеніе менѣе гармоническаго порядка въ болѣе гармоническій. Государственное общество, если оно хочетъ жить, оно должно добровольно преклониться предъ основами цивилизаціи, предъ основными идеями разума, ища въ ихъ содержаніи новыхъ началъ для жизни; если же государственное общество, напротивъ, будетъ въ разумѣ лишь искать оправданій для страстей и желаній эпохи, то оно пошло бы къ своей гибели.

Мы называемъ господствующую доктрину этой эпохи „формальной теоріей права и государства“ потому что она обходила, оставляла въ сторонѣ, матеріальное содержаніе, заключающееся въ понятіи о правѣ. Она или совершенно отрицала его или выдѣляла изъ права всякое нравственное содержаніе; или предполагала, что правовое осуществиться само собой, если государство будетъ построено исключительно въ видахъ осуществленія основнаго принципа теоріи, — именно, если оно (государство) предоставитъ лицу неограниченную свободу. Этотъ основный принципъ связываетъ въ одно цѣлое три различныя направленія доктрины, которыя мы разсмотримъ отдѣльно.

Первое направленіе доктрины, въ которомъ отразилась преимущественно нѣмецкая наука, стремится доказать, что даже теоретически понятіе права и свободы тождественны; что

поэтому, стремиться къ осуществленію свободы есть одно и тоже, что стремиться къ осуществленію права.

Второе направленіе, (англійско-французское), не довѣряя правомѣрности демократіи, стремится осуществить свободу, посредствомъ искусственной организаціи государства, основанной на принципѣ дѣленія государственной власти.

Третье направленіе, (преимущественно французское), не не занимаясь непосредственно существомъ права, какъ бы подразумѣвая его тождество съ свободой, стремится доказать, что свобода неминуемо должна осуществиться, если верховная государственная власть будетъ вручена народу.

Всѣ эти три направленія есть варіаціи на одну и туже тему, ибо одинъ принципъ, одна цѣль служатъ имъ всѣмъ основаніемъ: этотъ принципъ—тождество права и свободы; эта цѣль—лучшіе способы осуществленія свободы въ государствѣ.

ГЛАВА I.

Теоріи, стремящіяся доказать теоретически тождество права и свободы.

Теорія о правѣ и государствѣ Канта и критика ея Полемъ Жане, Шталемъ, Арнсомъ.—Теоріи Гумбольда и Фихте, противоположностью своихъ точекъ отправленія, исходя однако изъ принципа Канта, лучше всего доказываютъ ложность его теоріи.—Критика Уайта теоріи индивидуалистовъ.—Замѣчательнѣйшія приверженцы Канта въ литературѣ нѣмецкой и французской: Кругъ, Роттекъ, Белимъ, Щуценбергеръ. Баронъ Этвёшъ какъ догматикъ и критикъ. — Новѣйшіе кантисты: Беръ Гнейстъ

Смѣлый и рѣшительный духъ Канта съумѣлъ, по видимому, обосновать требованія эпохи на широкую индивидуальную свободу въ государствѣ, на глубокихъ началахъ, лежащихъ въ человѣческомъ духѣ, которые давали всему ученію Канта возвышенность, отъ которой далеко отстояли часто весьма поверхностные и фразистые трактаты англо-французскихъ публицистовъ XVII-го и XVIII-го столѣтій. Хотя сущность правовой тео-

ріи Канта состоитъ въ совершенномъ отдѣленіи права отъ начала нравственнаго, но это отдѣленіе было сдѣлано для того, чтобы дать нравственному началу самый широкій просторъ для дѣйствія. Кантъ требовалъ самого широкаго простора для произвольной дѣятельности индивида въ государствѣ для того, чтобы *индивидъ могъ этимъ произволомъ воспользоваться для своего нравственнаго совершенствованія*. Его умозаключенія шли, въ сущности, слѣдующимъ порядкомъ. *Первое положеніе*: Безъ возможности для индивида быть, по произволу, нравственнымъ и безнравственнымъ невозможна какая бы то ни была нравственность ибо нравственность, по Канту, заключается не въ содержаніи дѣянія или, лучше, содержаніе дѣяніе не достаточно, чтобы оно было нравственнымъ, если оно не вытекло свободно изъ законодательной воли индивида. Нравственность, по Канту, происходитъ не отъ дѣйствія божественнаго начала въ насъ, состоитъ не въ подчиненіи индивида сознанному имъ закону, но ея источникъ лежитъ чисто въ практическомъ разумѣ, повелѣвающемъ дѣйствовать такъ, „чтобы правило воли одного могло служить руководящимъ началомъ всѣхъ". Эта нравственность такъ далека отъ религіозныхъ основъ, что Кантъ изъ своей теоріи нравственности исключаетъ всякія обязанности индивида къ Богу, п. ч. идея Бога возникаетъ, по Канту, сама лишь изъ потребностей конечнаго ума. Идея Бога, по Канту, имѣетъ лишь то отношеніе къ нравственному началу, что возникая субъективно въ каждомъ духѣ, хотя и не имѣетъ за себя объективно доказаннаго основанія, она, тѣмъ не менѣе, усиливаетъ „моральныя побужденія нашего законодательнаго разума". „Кантъ, говоритъ Штейдменъ, даже не думалъ, чтобы существованіе Бога должно сдѣлаться основной причиной всѣхъ обязанностей. Онъ своимъ послѣднимъ положеніемъ только выразилъ то, что съ сознаніемъ нашей обязанности, — стремленія къ осуществленію добра — можетъ быть соединено и признаніе Бога" [1]).

Кантъ, своей моралью, поднималъ человѣка на недоступ-

[1]) Geschihte der moralphilosophie.

ную ему высоту, на высоту, которая положительно превышаетъ его силы. Кантъ, можно сказать, обоготворяетъ индивида какъ Пелагій, одинъ изъ средневѣковыхъ писателей, обоготворилъ папу, ибо онъ даетъ человѣку право быть своимъ собственнымъ законодателемъ, въ сферѣ нравственности. „Человѣкъ, говоритъ Кантъ, есть такой субъектъ, который способенъ дать отчетъ въ своихъ дѣйствіяхъ. Моральное лице есть ничто иное, какъ свобода разумнаго существа подъ моральными законами... отсюда слѣдуетъ что лице никакимъ инымъ законамъ не должно быть подчинено, какъ только тѣмъ, которые оно само себѣ даетъ [1]).

Второе положеніе. Индивидъ будетъ тогда только дѣйствительно разумнымъ и нравственнымъ существомъ, когда онъ будетъ имѣть сферу, въ которой бы свободно могла проявляться его законодательная воля, а потому извѣстная сфера свободы, необходимая индивиду, является его правомъ; требованіе ея является какъ необходимая идея. „Мысль, говоритъ Кантъ, о великой человѣческой свободѣ, опирающейся на законы, при которыхъ свобода каждаго можетъ согласоваться съ свободой всѣхъ есть необходимая идея, которая не только должна лежать въ основаніи учрежденія всякого государства, но и должна служить основаніемъ всѣхъ его законовъ" [2]).

Право на свободу является, такимъ образомъ, до такой степени важнымъ и серьёзнымъ правомъ, что внѣ его никакое право не существуетъ и существовать не можетъ, потому что все остальное человѣкъ даетъ самъ себѣ. Право на свободу является не однимъ изъ правъ лица, но отождествляется съ правомъ вообще.

Третье положеніе. Если само нравственное начало у Канта не имѣетъ содержанія, ибо оно можетъ получать его лишь въ божественномъ разумѣ и волѣ, а право для Канта существуетъ лишь какъ средство для развитія нравственнаго начала, само

---

[1]) Rechtslehre Einleit., стр. 24.

[2]) Критика Чист. Разума. Перев. Владис., стр. 277.

въ себѣ не имѣя никакой цѣли, то весьма понятно, что Кантъ не могъ дать праву никакого содержанія, если бы онъ и хотѣлъ. Формальность, безсодержательность правового начала у Канта вытекала, съ логической необходимостью, изъ формальности и безсодержательности его морали.

Разсмотримъ ближе правовую теорію Канта, какъ она выработалась въ его ученіи о правѣ. „Право, говоритъ Кантъ, есть соединеніе условій, подъ которыми произволъ (Villkühr) одного можетъ быть соединимъ съ произволомъ другаго, подъ общимъ закономъ свободы. Каждое дѣйствіе правомѣрно, если оно не исключаетъ общаго начала, по которому свободный произволъ одного совмѣстимъ съ произволомъ всѣхъ, подъ общимъ закономъ“ [1]). „Понятіе права, говоритъ далѣе Кантъ, простирается, во 1-хъ, только на внѣшнія, практическія отношенія лица къ лицу, на сколько обоюдныя дѣянія лицъ, какъ факты, посредственно или непосредственно могутъ имѣть вліяніе другъ на друга; понятіе права, во 2-хъ, не распространяется на отношенія произвола къ желанію (а слѣдовательно, также и къ простой потребности) другого, какъ это бываетъ въ дѣйствіяхъ, соединяемыхъ съ благодѣяніями или добросердечіемъ, но исключительно относится лишь до произвола другого; наконецъ въ 3-хъ, въ этихъ обоюдныхъ отношеніяхъ произвола къ произволу не берется во вниманіе содержаніе произвольнаго дѣянія, то-есть цѣль, которую каждый преслѣдуетъ въ немъ“ [2]). Кантъ рѣзко выдѣляетъ область права отъ нравственности. „Тѣ дѣянія, говоритъ онъ, которыя идею обязанности имѣютъ своей побудительной причиной, суть этическія дѣйствія; тѣ же дѣйствія, на оборотъ, которыя послѣднюю хотя не исключаютъ, но предполагаютъ возможность и другихъ побужденій, но не идею обязанности, есть дѣйствія юридическія, правовыя“ [3]). Понятіе права, говоритъ далѣе Кантъ, есть соединеніе возможности общаго обоюднаго принужденія съ свободою каждаго... То, что

---

[1]) „Rechtslehre“, Einletung, стр. 31—32.

[2]) Ib.,

[3]) Ib., стр. 18.

въ дѣйствіяхъ есть внѣшняго, къ чему не примѣшивается ничего этическаго, то лижъ относится строго къ праву [1]). Область нравственнаго начала въ дѣяніяхъ совершенно другая, основана на другихъ началахъ: она не служитъ, по Канту, основаніемъ права, но лишь случайно съ нимъ соприкасается. Нравственное начало основывается исключительно на представленіи долга, то-есть такого дѣянія, котораго исполнить никто не обязанъ. Самая возможность нравственности вытекаетъ изъ свободы лица (тоже понимаемой Кантомъ юридически), которая оставляетъ лицу сферу дозволеннаго, и въ этой-то сферѣ лицо можетъ дѣйствовать нравственно. На этомъ, чисто-формальномъ, внѣшнемъ опредѣленіи права Кантъ строитъ и свое государство. „Государство, civitas, говоритъ онъ, есть соединеніе массы людей подъ правовыми законами. Поскольку послѣдніе, т. е. законы, a priori необходимы, поскольку они вообще слѣдуютъ сами собой изъ внѣшняго понятія права, форма его (то-есть такого политическаго тѣла) есть государственная въ идеѣ; (лучше сказать: тогда государство соотвѣтствуетъ его идеѣ, каково оно должно быть, на основаніи правовыхъ началъ, служащихъ путеводною нитью для всѣхъ соединеній людей [2]). Выраженіе жизни государства Кантъ находитъ въ законодательной дѣятельности, которая, по праву, въ государствѣ должна принадлежать народу. Другія власти въ государствѣ (исполнительную и судебную) Кантъ считаетъ органами законодательной власти народа, хотя и не рѣшается откровенно и прямо высказать это. Онъ впадаетъ въ ту же ошибку, какъ и его извѣстный современникъ, Руссо, утверждая, что народъ не можетъ причинять вреда ни себѣ, никому бы то ни было изъ своихъ членовъ, потому что никто добровольно не дѣлаетъ, въ отношеніи себя, несправедливости (volenti non fit injuria). Существенною цѣлью и разумнымъ основаніемъ государства Кантъ считаетъ осуществленіе права или, что̀ на его языкѣ одно и тоже, закономъ дозволеннаго произвола, ибо, говоритъ Кантъ,

---

[1]) Ib., стр. 34.
[2]) Ib., II Theil, стр. 152.

„до-государственное состояніе въ своей разумной идеѣ заключаетъ возможность насилія одного лица противъ другого, а потому каждое разумное существо должно стремиться выйдти изъ естественнаго состоянія“.

На основаніи этого полнаго отождествленія права и свободы и опредѣленія цѣли государства въ осуществленіи права, то-есть свободы, можно бы заключить, что Кантъ даетъ самыя широкія границы свободѣ индивида. Но въ примѣненіи своихъ началъ къ свободѣ индивида Кантъ былъ крайне робокъ. Изъ своихъ широкихъ положеній онъ дѣлаетъ лишь три вывода для права индивида: во 1-хъ) право на гражданское равенство; во 2-хъ) право на гражданскую самостоятельность; и въ 3-хъ) право на эмиграцію. Какъ ни обширны эти заключенія, но они, безъ сомнѣнія, далеко уже принципа, если подъ „самостоятельностью“ Канта разумѣть лишь право располагать, независимо отъ опеки государства, своими имущественными средствами. Безъ всякаго сомнѣнія, Кантъ отступилъ передъ выводомъ слѣдствій изъ своего принципа и съузилъ ихъ до минимума.

Обратимся къ критикѣ самыхъ началъ Канта.

Поль-Жане, разсматривая опредѣленіе Кантомъ права, или, что у него одно и тоже, опредѣленіе свободы, вѣрно замѣтилъ, чтъ Кантъ даетъ лишь внѣшній признакъ права, но не самое право.

Кантовское опредѣленіе права, говоритъ онъ, есть хорошій критерій, для узнанія что право и что́ не право, но онъ не проникаетъ въ существо вещи, или, говоря языкомъ самого Канта, онъ опредѣляетъ лишь форму, но не содержаніе права. Кантъ совершенно вѣрно указываетъ, что́ правомъ осуществляется соглашеніе свободы каждаго съ свободой всѣхъ, но не указываетъ, почему должно существовать это соглашеніе. Необходимо, чтобы каждая свобода, взятая сама въ себѣ, была нѣчто священное для того, чтобы она была уважаема сама въ себѣ и другихъ. Опредѣлить право, какъ сумму условій, при которой свобода каждаго соединяется съ свободою всѣхъ, не есть ли это, заключаетъ Жане, сдѣлать изъ идеи права абстракцію! Эти условія сами въ себѣ также

неопредѣленны, они различны при различныхъ обстоятельствахъ [1]).

Еще болѣе глубоко замѣчены недостатки кантовскихъ воззрѣній на право Шталемъ и Фихте Младшимъ. „При кантовскомъ опредѣленіи лица, въ область нравственнаго, говоритъ Фихте, вводится ироническая автономія, въ силу которой высшія натуры могутъ ставить свой произволъ выше низшихъ предписаній нравственности“ [2]).

Шталь упрекаетъ Канта въ томъ, что онъ смѣшиваетъ „право дѣйствительныхъ людей съ людьми въ себѣ (въ идеѣ, съ людьми, какими они должны быть), тогда какъ между тѣми и другими также мало сходства, какъ между міромъ явленій и міромъ разума“ [3]). Формализмъ кантовскаго права мѣтко указанъ Шталемъ. „Разумъ, говоритъ онъ, до тѣхъ поръ не укажетъ границы индивидуальной свободы, пока нѣчто высшее не укажетъ самому разуму эти границы·

Главный недостатокъ кантовской теоріи права состоитъ въ томъ, что она не ставитъ основаніемъ права индивидуальное и общественное благо человѣка [4]). Въ силу этого отрицательнаго опредѣленія права оно и совпало у Канта съ опредѣленіемъ свободы, тогда какъ оно не только не должно совпадать, но понятіе свободы должно основываться на идеѣ права. По Канту, главное, исключительное право лица, изъ котораго истекаютъ всѣ другія, есть право на произволъ, не вредный другому, съ цѣлью доставить лицу сферу для возможности моральнаго развитія. Но никакая высокая цѣль не можетъ оправдать

---

[1]) „Histoire de la science politique“, Paris, 1872, стр. 647.

[2]) „Die Philosophieshen Lehren, von Rechts staat und sitte“, стр., 59.

[3]) „Die Philosophie des Rechts“, стр. 206.

[4]) Тоже высказываетъ и Раумеръ („Ueber die geschichtliche Entwickelung der Begriffe von Recht, Staat und Politik“, 1861 г., стр. 126). „Кантъ, говоритъ Раумеръ, превращаетъ правовыя отношенія во внѣшнія отношенія, основанныя на цѣлесообразности, безъ правоваго мышленія; но право, даже въ субъективномъ смыслѣ, есть нѣчто положительное.

незаконныя средства, а потому даже для великой цѣли моральнаго развитія нельзя признать за лицомъ права на дѣйствіе, противное морали. Никакой софистическій выводъ не можетъ исключить изъ идеи права нравственное содержаніе, ибо оно сознается нами, какъ лежащее въ ней; даже во имя этого нравственнаго начала, заключающагося въ правѣ, именно заключающейся въ немъ идеѣ должнаго, оно и является какъ нѣчто обязательное для насъ. „Право есть нѣчто священное", какъ справедливо выражался Гегель. Право отличается отъ морали не тѣмъ, что въ немъ нравственное начало случайно и даже можетъ отсутствовать (этого, ни въ какомъ случаѣ, нельзя допустить, иначе безнравственное въ себѣ дѣяніе могло бы сдѣлаться правовымъ, напр. черезъ договоръ), но лишь тѣмъ, что область морали шире области права: не все должное есть вмѣстѣ съ тѣмъ и должно-вынуждаемое. Нравственный элементъ не только не случаенъ въ правѣ, но онъ есть его основаніе: только во имя возможности осуществлять добро можетъ быть даровано лицу право и только въ границахъ этой предполагаемой цѣли дѣятельность лица можетъ бытя правомѣрна. Это сознаютъ всѣ законодательства и всѣ, безъ предвзятой мысли, разсуждающіе люди. Такъ во имя какого начала налагается опека на имущества расточительныхъ, ограничивается число рабочихъ часовъ, отказывается въ политическихъ правахъ классамъ политически незрѣлымъ, какъ не во имя того, что добро должно быть цѣлью и границами права? Политическая агитація, хлопоча о расширеніи политическихъ правъ на классы, ими не пользующіеся, всегда доказываетъ, что ограниченіе политическихъ правъ несправедливо потому-то и потому то, невольно такимъ образомъ доказываетъ, что въ идеѣ права содержится и идея справедливости (начало нравственное).

Это формальное пониманіе права повело Канта къ формальному пониманію государства и его цѣли. Фихте-Младшій не безъ основанія упрекаетъ Канта въ томъ, что, при его пониманіи задачи права и цѣли государства, эта цѣль сводится лишь „на уничтоженіе препятствій для свободы". Послѣдователи Канта еще болѣе съузили его опредѣленіе государства и пришли къ

тому заключенію, что цѣль государства состоитъ въ защитѣ собственности и собственниковъ. Все это было лишь естественнымъ послѣдствіемъ формальнаго пониманія права и нравственности. Да и какимъ образомъ, спрашивается, государство могло бы осуществить задачу Канта, т. е. осуществить свободу, или произволъ всѣхъ, насколько произволъ одного не мѣшаетъ произволу другого? „Свободы, справедливо говоритъ Аренсъ, не могутъ быть ограничиваемы однѣ другими, въ смыслѣ ихъ со существованія. Свобода есть ничто иное, какъ способность, власть и возможность дѣйствовать, которая ограничивается лишь предметомъ, цѣлью дѣйствій. Юридическая свобода, какъ ее понимаетъ Кантъ, есть ничто иное, какъ внѣшняя духовная сфера, пустое духовное пространство. Но точно также, какъ невозможно ограничить одно пустое пространство другимъ пустымъ пространствомъ,— такъ въ этомъ случаѣ необходима матерія для установленія границъ. Точно также и свобода, отъ которой отнимается ея содержаніе добра, есть пустая форма, которая въ себѣ самой не содержитъ границъ [1]). Мысль справедливая. Дѣйствительно, понятіе свободы будетъ страдать неопредѣленностью, покуда не будетъ указана сфера, въ которой дѣйствія индивида могутъ свободно проявляться. Но и простое указаніе сферы, по моему мнѣнію, недостаточно, пока не будутъ указаны спеціально ей одной свойственныя границы, т. е. пока небудетъ точно опредѣлено, гдѣ начинается въ отношеніи этой сферы предѣлы, далѣе которыхъ не можетъ простираться свободное проявленіе индивидомъ его воли, такъ какъ въ этомъ случаѣ нарушается свобода другого и благо всѣхъ. Такъ, напр., если мы скажемъ, что право индивида на свободу состоитъ въ свободномъ выборѣ вѣроисповѣданія, въ свободѣ воспитанія, въ свободѣ пріобрѣтенія собственности, въ свободѣ семейнаго союза, свободѣ домашнихъ и общественныхъ нравовъ, то необходимо спеціально указать и свойственныя границы. Эти границы каждому изъ этихъ родовъ свободы не могутъ быть указаны опредѣленіемъ цѣли въ дѣятельности индивида, по отношенію къ каждой сферѣ, ибо опредѣленіе цѣ-

---

[1]) „Cours de droit naturel“, 1855 г., стр. 37

ли или, часто невозможно, (такъ какъ она скрывается въ субъективномъ „я“ каждаго лица), или можно совсѣмъ уничтожить свободу сферы опредѣленіемъ цѣли, такъ напр. сферу свободы пріобрѣтенія и распоряженія собственностью. Но опредѣленіе границъ свободы въ каждой сферѣ дѣятельности должно необходимо установливатся опредѣленіемъ блага другого или всѣхъ, благо которыхъ не должно уничтожать свободы индивида. Это опять вновь указываетъ, что не свобода составляетъ основаніе права, но идея добра. Такъ, напр., право индивида на свободу вѣроисповѣданія не должно переходить тѣ границы, въ которыхъ индивидъ, подъ предлогомъ религіи, нарушаетъ основу государства, или безопасность его членовъ, или общественную нравственность. Государство не можетъ допустить доктрины убійства ближняго ради его спасенія, исповѣдываемой одной изъ буддійскихъ сектъ въ Индіи, или отказа отъ рекрутской повинности, или введенія многоженства, или публичнаго разврата, или нарушенія государственныхъ постановленій подъ тѣмъ предлогомъ, что сектанты, какъ наши духоборцы, считаютъ себя святыми, которые стоятъ выше законовъ. Свобода слова и печати не должна переходить тѣ границы, въ которыхъ нарушается честь лица или подрываются основы общества, ибо само право на свободу основывается на идеѣ добра, и только въ этихъ границахъ свобода остается правомъ. Государство, можетъ терпѣть то, что оно можетъ наказывать, но это терпѣніе государства не превращается въ право индивида; государство, напр. посредствомъ суда, имѣетъ право наказывать преступленія печати. Свобода воспитанія есть терминъ двусмысленный, ибо онъ означаетъ, съ одной стороны, право на воспитаніе дѣтей несовершеннолѣтнихъ, такъ и право на выборъ воспитанія дѣтей въ одномъ изъ общественныхъ учрежденій, открываемыхъ частными лицами. Но въ той или другой формѣ этому праву должны существоватъ границы. Ни общественный воспитатель не можетъ проводить доктрины, разрушающія основы общества, ни воспитывать дѣтей для какихъ-либо безнравственныхъ цѣлей (напр., школы воровства въ Англіи); точно также и отецъ не имѣетъ права развращать воспитаніемъ дѣтей, пріучая ихъ къ воровству или раз-

врату. Свобода семейнаго союза можетъ состоять въ свободѣ вступленія, а не разрыва брака, ибо при свободѣ послѣдняго подрывалась бы одна изъ главныхъ основъ общества и уничтожалась бы возможность нравственнаго воспитанія дѣтей. Наконецъ, право на свободу привычекъ въ частной и общественной жизни не только не должно нарушать общественной нравственности, но и нравственности вообще, ибо нельзя за лицомъ признать права на проституцію, право сдѣлать развратъ средствомъ существованія. Всѣ эти сферы свободы, для которыхъ въ каждой идея добра указываетъ ихъ границы, какъ нельзя болѣе ясно обнаруживаютъ, что право не есть произволъ одного, ограниченный произволомъ другого, ибо произволъ произволомъ не можетъ быть никогда ограниченъ, такъ какъ въ понятіи произвола ничего не содержится, а ограничиваться можетъ или неопредѣленное опредѣленнымъ или опредѣленное — опредѣленнымъ же. Произволъ можетъ ограничиваться правомъ, и право можетъ ограничиваться правомъ, но никогда произволъ произволомъ.

Формализмъ и безсодержательность кантовскаго опредѣленія права и морали ярко обнаружились на двухъ противоположныхъ теоріяхъ его ближайшихъ послѣдователей, Гумбольда и Фихте. Гумбольдъ отождествляетъ принципъ свободы съ правомъ и съ безбоязненною послѣдовательностью развиваетъ его логическое содержаніе, доходитъ почти до уничтоженія государства. Фихте, идя путемъ обратнымъ, стараясь точно опредѣлить границы произвола, приходитъ къ полному уничтоженію свободы, потому что только такимъ образомъ, по его мнѣнію, можно достичь равенства свободы всѣхъ, удѣляя каждому равную долю свободы. Такимъ образомъ, развитіе одной стороны кантовскаго опредѣленія (безграничности свободы) приводитъ къ уничтоженію государства; развитіе другой стороны (равенства въ произволѣ) приводитъ къ уничтоженію личной свободы.

Гумбольдъ смѣло поставилъ цѣлью государства не общее благо всѣхъ, но личное благо индивида. „Высочайшій идеалъ сосуществованія, говоритъ онъ, есть такое государственное устройство, въ которомъ каждый бы только изъ себя самого и ради

себя самого развивался“ [1]). Эту цѣль онъ основываетъ на положеніи, что „то, что не избрано самими людьми, въ чемъ человѣкъ дѣйствуетъ не самостоятельно, дѣйствуетъ ведомый, то не переходитъ въ его существо, но остается ему чуждымъ; все это онъ усвоиваетъ не умственной силой, но лишь механической снаровкой“ [2]). Это послѣднее положеніе Гумбольдъ основываетъ на глубокомъ психическомъ анализѣ человѣка. „Каждое дѣло, какого бы рода оно ни было, говоритъ онъ, будетъ лучше исполняться, если будетъ исполняемо по доброй волѣ, въ силу любви. Это лежитъ до такой степени въ натурѣ человѣка, что обыкновенно то, что человѣкъ выбираетъ ради пользы, онъ къ этому же впослѣдствіи и пристращивается. Всѣ это показываетъ, что для человѣка дѣятельность важнѣе плодовъ его, но лишь дѣятельность свободная.

Самый энергическій человѣкъ предпочтетъ праздность работѣ поневолѣ. Увеличеніе собственности увеличиваетъ необходимо свободу и независимость, а потому-то собственность пробуждаетъ самую энергическую дѣятельность“ [3]). Всѣ эти положенія Гумбольдъ безбоязненно доводитъ до такихъ результатовъ, что объявляетъ: „*по моему мнѣнію, энергія есть первая и единственная добродѣтель людей; возвышать энергію имѣетъ болѣе значенія, чѣмъ давать ей готовое содержаніе*“ [4]). „Если бы, говоритъ Гумбольдъ, создалось государство, въ которомъ граждане, посредствомъ принудительныхъ мѣръ, и заставлены были бы подчиняться найлучшимъ законамъ; если бы при этомъ они жили спокойной, мирной и полной благосостоянія жизнью, то и тогда такое государство заслуживало бы названіе государства воспитанныхъ рабовъ, а не союза свободныхъ людей, связанныхъ лишь силою закона“ [5]). Поклоненіе индивидуальному развитію достигло у Гумбольда такихъ размѣровъ, что онъ все раз-

---

[1]) „Ideen zu einem Versuche die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen“, стр. 13.

[2]) Ib., стр. 25.

[3]) Ib., стр. 41.

[4]) Ib., стр. 87.

[5]) Ib., стр. 97

сматриваетъ лишь постольку, поскольку оноспособствуетъ этой цѣли. „Война, говоритъ онъ, есть спасительное явленіе, потому что она способствуетъ къ образованію людей“ [1]).

Вильгельмъ Гумбольдъ, въ сущности, стоитъ на той же точкѣ зрѣнія, какъ и Кантъ, въ опредѣленіи государства и его цѣлей, но онъ отличается отъ Канта тѣмъ, что онъ изъ своихъ основаній выводитъ ихъ естественныя логическія послѣдствія.

Гумбольдъ старается опредѣлить цѣль государства различно отъ опредѣленій древнихъ и новыхъ писателей. „Древніе, говоритъ онъ, ставили цѣлью государства осуществленіе добродѣтели, новые—осуществленіе счастія. Въ силу этого, ограниченіе свободы въ древнихъ государствяхъ было тяжелѣе и опаснѣе, потому что оно касалось самаго существованія человѣка, его индивидуальности... Ограниченіе свободы у новыхъ народовъ направляется преимущественно на то, чѣмъ владѣетъ лицо, а не на то, что̀ оно есть... Но обѣ системы одинаково убиваютъ энергію, которая есть источникъ всѣхъ добродѣтелей и необходимое условіе для высшаго и всесторонняго образованія“ [2]). Цѣль государства, продолжаетъ Гумбольдъ, можетъ быть двоякая: „или способствовать счастію или мѣшать злу, происходящему отъ природы и людей. Если мы ограничимся только послѣдней цѣлью, то главной задечей государства будетъ безопасность, а если первой то этой задачей будетъ общее благосостояніе. Но эта послѣдняя цѣль не должна быть ставима въ числѣ цѣлей государства“. Государство должно воздерживаться отъ всякой заботливости въ споспѣшествованіи благосостоянія гражданъ и не дѣлать вообще ни одного шага далѣе, чѣмъ это строго-необходимо для упроченія безопасности гражданъ однихъ въ отношеніи другихъ или противъ иностраннаго врага. Никакой другой цѣлью оно не можетъ ограничивать свободу индивида [3]). Безопасность потому дѣлается цѣлью го-

---

[1]) Ib., стр. 48.
[2]) Ib., стр. 6-7.
[3]) Ib., стр. 39.

сударства, что она не можетъ быть достигнута простыми усиліями индивидовъ. „Если бы люди не касались безопасности другихъ, то не нужно было бы никакихъ государствъ“ [1]). Гумбольдъ стремится точно опредѣлить сферу дѣятельности государствъ въ интерссѣ свободы индивида. Государство, говоритъ Гумбольдъ, не должно стремиться къ увеличенію матеріальнаго благосостоянія индивидовъ по многимъ причинамъ: во 1-хъ, всякій духъ управленія, какъ бы онъ ни былъ мудръ и спасителенъ, всегда приводитъ къ оснообразію и привноситъ съ собой чуждый націи способъ дѣйствій. Люди, вмѣсто того чтобы вступать въ общество и тѣмъ развивать свои силы, теряютъ ихъ въ обладаніи и пользованіи даромъ доставшимися благами; они получаютъ матеріальныя блага насчетъ нравственныхъ силъ; во 2-хъ, всякое руководство государства ослабляетъ національный духъ; въ 3-хъ, наконецъ, матеріальное развитіе, въ концѣ концовъ, достигается лучше свободно развивающейся энергіей индивидовъ.

Государство не должно стремиться способствовать къ религіозному и умственному воспитанію народа. „Уничтоженіе препятствій, ободреніе свободнаго духа изслѣдованія—вотъ единственныя средства, которыми можетъ пользоваться законодатель; если онъ идетъ дальше, если онъ стремится прямо способствовать развитію религіозности; или если государство будетъ брать подъ свою защиту извѣстныя идеи, то оно тѣмъ будетъ мѣшать истинному развитію духа, развитію душевныхъ силъ“ [2]). Вообще, говоритъ Гумбольдъ, государство должно воздерживаться отъ всякаго стремленія прямо или косвенно дѣйствовать на нравы и характеръ націи; основы семейной жизни, воспитаніе, религіозныя учрежденія, общественная жизнь не должны подчиняться его вліянію [3]). Религія съ ея догматами должна стоять внѣ вліянія государства, потому что всякая рели-

---

[1]) Ib., стр. 44.
[2]) Ib., стр. 74.
[3]) Ib., стр. 100.

гія субъективна и свойственна субъективнымъ потребностямъ каждаго лица [1]). Воспитаніе должно быть внѣ вліянія государства, потому что государство всегда будетъ ставить себѣ цѣлью образованіе гражданъ по одному образцу, убивая индивидуальность. Основы семейства должны быть внѣ вліянія государства, потому что семейныя отношенія столь же разнообразны, какъ и характеръ индивидовъ, а потому всякое регулированіе семейныхъ отношеній, всякое стѣсненіе свободы вызываетъ вредныя послѣдствія [2]).

Вотъ теорія свободы, развитая съ необыкновенной логической послѣдовательностью до своихъ естественныхъ результатовъ. Эта теорія можетъ имѣть лишь два основанія: 1) свобода есть право, а слѣдовательно все, что вытекаетъ изъ идеи свободы, должно быть признано правомъ; 2) свобода есть высшее и единственное благо индивида, а слѣдовательно и всякаго союза индивидовъ; государство есть учрежденіе, противное свободѣ, а потому его дѣятельность должна быть съужена до minim'ума. Разберемъ оба эти положенія.

Свобода не есть право, ибо она сама основывается на правѣ, вытекаетъ изъ него, обусловливается его бытіемъ, подобно тому, какъ цвѣта тѣлъ обусловливаются бытіемъ солнца или вообще свѣта. Идея права есть свѣтъ духовнаго, нравственнаго міра, при помощи котораго разумъ признаетъ за лицомъ требованіе свободы, равно какъ и другія требованія во имя того же начала. Если бы въ разумѣ не существовала идея права, то онъ самъ долженъ былъ бы признать, что подчиненіе слабаго сильному необходимо въ отношеніяхъ людей, какъ онъ признаетъ разумнымъ подчиненіе бо́льшей силы меньшей въ отношеніи вещей. Если бы право было свободой, то всякая легальная эксплуатація однимъ индивидомъ другого, безъ физическаго насилія, хотя бы даже путемъ обмана, была бы правомѣрна; но передъ этимъ выводомъ возмущается наше сознаніе, высшій

---

1) Ib., стр. 65.
2) Ib., стр. 18.

единственный критерій вѣрности нашихъ сужденій. Свобода одного или нѣкоторыхъ, такимъ образомъ, по праву, могла бы уничтожить свободу большинства, то-есть право однихъ уничтожило бы право другихъ, ибо нѣкоторые, какъ это и бывало въ исторіи, могли бы довести большинство дотого, что оно отказалось бы добровольно отъ своей свободы, сдѣлалось рабомъ нѣкоторыхъ и, такимъ образомъ, право, въ своемъ результатѣ, привело бы людей къ безправію. Но такой результатъ лучше всего доказываетъ невѣрность анализа идеи права, ибо право не можетъ уничтожить права, право не можетъ вести къ безправію.

Обратимся теперь ко второму возможному основанію теоріи Гумбольда и на этотъ разъ сошлемся на возраженія Дюпонъ-Уайта (Dupont White), который, какъ нельзя болѣе мѣтко, опровергаетъ доктрину, стремящуюся доказать, что государство враждебно свободѣ, и что индивидъ безъ его помощи можетъ достичь высокаго умственнаго, нравственнаго и матеріальнаго развитія.

„Если, говоритъ Дюпонъ-Уайтъ, цѣлью жизни индивида можно поставить развитіе нравственности, благосостоянія, знаній, чувства достоинства, то для этихъ цѣлей индивиду необходима всесторонняя помощь государства, п. ч. индивидъ, немощный и слабый, не можетъ бороться съ препятствіями, повсюду его окружающими [1]). Дѣятельность государства развивается всегда съ развитіемъ индивида, хотя справедливо, что, увеличиваясь въ одномъ направленіи, она уменьшается въ другихъ, но, принимая во вниманіе цѣлое, она возрастаетъ, а не уменьшается вмѣстѣ съ цивилизаціей. „Уничтожьте семейство, говоритъ Уайтъ, человѣкъ погибнетъ, ибо онъ является въ міръ голымъ и голоднымъ; уничтожьте государство — онъ сдѣлается рабомъ, въ силу того, что люди рождаются неравными“ [2]). Государство всегда является представителемъ права въ отношеніи

---

[1]) „L'individu et l'état“, Dupont White, стр. 2, 9.
[2]) Ib., стр. 14.

своихъ сочленовъ. Съ того момента, когда идея права распространяется въ обществѣ, возвышая и улучшая положенія лицъ, государство является дѣйствующимъ двоякимъ способомъ: какъ регуляторъ и какъ охранитель этой новости. Право индивида и право государства — это современники, которые рождаются въ одинъ и тотъ же день, въ тотъ день, когда падаютъ привилегіи. „Назначеніе государства, говоритъ Уайтъ, установить власть разума, выраженную въ законѣ, а не власть человѣка, извращенную фантазіей. Его важнѣйшій характеръ состоитъ въ установленіи общихъ нормъ, во имя общихъ цѣлей. Его благодѣянія состоятъ въ замѣнѣ властей частныхъ, произвольныхъ, властями правильными, публичными. Между государствомъ и свободой нѣтъ противоположности, ибо государство есть тотъ родъ авторитета, который освобождаетъ человѣка, авторитетъ, который появляется тогда, когда нужно подавить злоупотребленіе силы“ [1]). Первое дѣйствіе прогресса состоитъ въ томъ, чтобы освободить человѣка изъ-подъ власти человѣка, но не для того, чтобы освободить его навсегда, безъ направленія и узды; власть закона тѣмъ болѣе должна быть обширна, чѣмъ болѣе она замѣняетъ частныхъ властей. „Недостаточно, говоритъ Уайтъ, создавъ право, сказать: пусть оно исполняется. Для того, чтобы право жило, нужно: гарантіи, принужденіе, цѣлая іерархія авторитетовъ, цѣлый приборъ процедуры, контроля, ограниченій, всего того, что называется организаціей; безъ этого право не можетъ жить“ [2]). Право, какъ выражается Боссюэтъ, есть самъ разумъ. „Какой, восклицаетъ Уайтъ, можетъ быть болѣе естественный посредникъ между абсолютнымъ разумомъ и человѣческимъ умомъ, какъ не государство? Кто въ человѣчествѣ болѣе способенъ понять требованія разума и исполнить ихъ, какъ не существо коллективное, государство?“ [3]). Въ настоящее время, время господства промышленности, менѣе, чѣмъ когда-

---

[1]) Ib., стр. 149.
[2]) Ib., стр. 34.
[3]) Ib., стр. 42.

либо, можно думать о суживаніи роли государства. „То значеніе, говоритъ Уайтъ, которое нынѣ пріобрѣлъ капиталъ, имѣетъ характеръ событія. Покорный и невидимый первоначально дотого, что онъ не былъ замѣченъ закономъ гражданскимъ, постепенно и медленно развиваясь, онъ, въ настоящее время, достигъ мощи, съ которой должны считаться всѣ силы, относя сюда и силы самыя оффиціальныя и самыя абсолютныя. Можно поэтому судить, что значитъ индивидъ для этой силы, и можетъ ли онъ бороться съ ней безъ поддержки государства. И дѣйствительно, нынѣ государство входитъ во всѣ отношенія индивида къ капиталу, регулируя отношенія потребителей и производителей, капиталистовъ и работниковъ, кредиторовъ и должниковъ. Это развитіе государственной дѣятельности въ прогрессивномъ обществѣ не имѣетъ ничего уничижительнаго для индивида, ничего, что предполагаетъ увеличеніе принужденія. Государство и свобода не есть два элемента въ мірѣ, изъ которыхъ одинъ всегда увеличивается насчетъ другого; государство и свобода питаются изъ однихъ и тѣхъ-же фондовъ, которые называются жизнью. Ничто не мѣшаетъ, чтобы каждый изъ этихъ элементовъ бралъ по одной и той же дозѣ, чтобы они дѣйствовали соревнуя на одномъ и томъ же театрѣ въ одинаковыхъ пропорціяхъ“ [1]).

Дюпонъ-Уайтъ превосходно указалъ недостатки индивидуалистической теоріи, уничтожающей почти всякое значеніе государства. Но его собственная теорія имѣетъ тотъ великій недостатокъ, что она совершенно неспособна указать основу и форму отношеній между государствомъ и индивидами, которые могутъ быть найдены только въ правѣ, такъ какъ право Уайтъ разсматриваетъ лишь какъ произведеніе государства. Достоинства теоріи Уайта исключительно критическія, но, сама въ себѣ, она такая же крайность, какъ и теорія Гумбольда, если считать ея основаніемъ, что всякое увеличеніе государственной власти есть благо; но если не приписывать ей такой

---

[1]) Ib., стр. 66.

основной мысли, то она окажется теоріей, не имѣющей догматической опоры. Уайтъ собралъ факты, указывающіе роль государства въ прошломъ и въ настоящемъ, но онъ не пошелъ далѣе фактовъ и непосредственныхъ выводовъ, изъ нихъ слѣдующихъ. Верховное начало, управляющее его мыслью, есть понятіе прогресса, но онъ не указалъ отношенія этого понятія къ цивилизаціи, не выяснилъ самаго понятія цивилизаціи и ея сущности, а безъ этого понятіе прогресса остается неопредѣленнымъ, смутнымъ, безсодержательнымъ понятіемъ.

Переходимъ теперь къ теоріи Фихте, развивающему другую сторону кантовскаго принципа права — равенство свободы всѣхъ, или произвола всѣхъ въ государствѣ.

Фихте начинаетъ свою теорію съ вопроса: „при какихъ дѣйствительно условіяхъ произволъ одного можетъ быть соединенъ съ произволомъ всѣхъ", и отвѣчаетъ на это теоріей государства, въ которой почти исчезаетъ всякая свобода и произволъ индивида. Слѣдовательно, Фихте, въ сущности, отвѣчаетъ, что право можетъ быть осуществлено лишь посредствомъ уничтоженія свободы индивида въ государствѣ, выходя изъ тѣхъ основаній, изъ которыхъ исходили Кантъ и Гумбольдъ. Такой результатъ всего яснѣе указываетъ на двусмысленность и неопредѣленность кантовской теоріи права, потому что между положеніями Гумбольда и противоположеніями Фихте можетъ существовать любое количество системъ, произвольно расширяющихъ или суживающихъ индивидуальную свободу.

Въ научной дѣятельности Фихте, въ области права, можно провести двѣ эпохи, которыя хотя не рѣзко противоположны одна другой, но тѣмъ не менѣе представляютъ существенное различіе. Первая эпоха относится преимущественно къ дѣятельности Фихте въ XVIII ст., когда вышли его „Grundlage des Naturrechts" (въ 1796 г.), „Das system der Sittenlehre" (въ 1798 г.). Ко второй эпохѣ относятся: „Der geschlossene Handelsstaat" (1800 г.), „System der Sittenlehre", „Das system der Rechtslehre" и „Staatslehre", состоящее изъ лекцій, читанныхъ въ 1812—13 год. Въ первую изъ этихъ эпохъ Фихте право и мораль рѣзко различаетъ и понимаетъ ихъ также какъ и

Кантъ, но, доводя принципъ равенства свободъ до послѣдняго результата, приходитъ къ полному уничтоженію лица въ государствѣ. Во вторую эпоху, желая удержать результаты своихъ работъ, т. е. уничтоженіе лица въ государствѣ, но сознавая, что на его прежней теоріи права ихъ трудно обосновать, онъ отождествляетъ право и нравственность, основывая послѣднюю уже не на разумѣ, какъ Кантъ, но на волѣ Божества, и даетъ новыя опоры своему ученію о правѣ.

Понятіе права, говоритъ Фихте, должно быть первоначальнымъ понятіемъ чистаго разума. Въ самомъ существѣ этого понятія указывается его необходимость. Разумныя существа не могутъ приписать себѣ самосознаніе, безъ того чтобы не сознать себя индивидами среди многихъ разумныхъ индивидовъ, существующихъ внѣ ихъ, въ томъ же смыслѣ, какъ они сами это принимаютъ для себя. Если я себя принимаю разумнымъ, то это значитъ, что, считая себя свободнымъ, такими же я представляю себѣ и другія разумныя существа. Пришедши къ этому убѣжденію, я долженъ, силою воображенія, создать сферу свободы, которая должна быть раздѣлена между многими и, такимъ образомъ, получится понятіе права. „Право есть понятіе о необходимыхъ отношеніяхъ свободныхъ существъ другъ къ другу“ [1]).

Отношенія индивидовъ, на основаніи права, опредѣляются ими самими. „Всѣ должны, говоритъ Фихте, сами себѣ установить эти границы, т. е. всѣ должны сдѣлать себѣ закономъ— не касаться свободы тѣхъ, съ которыми они вступаютъ въ соприкосновеніе... Такимъ образомъ, мы получимъ весь *объектъ правовыхъ отношеній*, именно: *сообщество между свободными существами, какъ такими*. Необходимо, чтобы каждое свободное существо принимало существованіе другихъ такихъ же существъ; но не необходимо, чтобы они всѣ, какъ свободныя существа, сосуществовали другъ подлѣ друга. Въ мысли подобнаго сосуществованія и въ ея осуществленіи лежитъ нѣчто произвольное; но, какъ скоро я допускаю его, то я необходимо дол-

---

[1]) „Grundlage des Naturechts“, Einl. т. II, стр. 2.

женъ допустить, что каждый сочленъ общества свою внѣшнюю свободу, чрезъ внутреннюю свободу (добровольно), долженъ ограничить, чтобы всѣ другіе подлѣ него внѣшне могли сосуществовать“ [1]). Этими послѣдними положеніями Фихте, очевидно, пришелъ къ необходимости обосновать право на морали, но, испугавшись такого результата, стремясь, согласно Канту, отдѣлить право отъ морали, онъ дѣлаетъ быстрое отступленіе. „Хотя я въ совѣсти, говоритъ Фихте, и обязанъ ограничить свою свободу, но о такой обязанности въ области права не должно быть и рѣчи: *каждый долженъ быть соединенъ съ обществомъ лишь чрезъ свое произвольное рѣшеніе жить въ обществѣ*, п. ч. если кто-либо не хочетъ ограничить свою свободу, то, на основаніи естественнаго права, его нельзя къ этому принудить“ [2]).

Всѣ эти положенія, кромѣ послѣдняго, очевидно, согласныя съ воззрѣніями Канта, Фихте стремится согласовать и съ основами своей собственной философской системы. „Трансцедентальный философъ, говоритъ Фихте, долженъ принять, что все, что есть, есть только для „я“, и то, что для „я“, должно быть и черезъ „я“. Только обыкновенный, такъ-называемый здравый смыслъ предполагаетъ, что міръ существовалъ бы, еслибъ его, (т. е. этого, смотрящаго на міръ „я“) не было. Назначеніе философа,—вывести существованіе міра изъ „я“ (т. е. изъ нашего самосознанія) [3]). Это положеніе трудно понять съ перваго раза, п. ч. обыкновенный разсуждающій человѣкъ не привыкъ дѣлать такихъ смѣлыхъ выводовъ. Философъ (Фихте) начинаетъ первоначально съ сомнѣнія въ бытіи міра и изъ этого сомнѣнія первоначально выходитъ смѣлымъ отрицаніемъ самаго бытія міра. Міръ, первоначально, ему является не самъ по себѣ существующимъ, независимо отъ лица мыслящаго и наблюдающаго его, но простымъ созданіемъ этого лица, то-есть созда-

---

[1]) Ib., т. II, § 1 и 4.
[2]) Ib., т. II, § 5.
[3]) Ib., т. I, стр. 11.

ніемъ через воображеніе. Съ другой стороны, философъ, погружаясь въ самосозерцаніе, отдѣляетъ въ своемъ сознаніи свое эмпирическое „я“, себя, какъ человѣка, съ извѣстнымъ характеромъ, съ кожей и костями отъ другого „Я“, которое въ немъ себя проявляетъ, будучи само въ себѣ безлично; это „Я“ есть чистый разумъ, самъ себя сознающій, хотя через субъекта, через лицо. Это-то чистое „Я“, отвлеченіе отъ всѣхъ эмпирическихъ „я“, отъ всѣхъ самосознающихъ себя людей, отвлеченіе отъ своего „я“ (я—Фихте), философъ противопоставляетъ понятію міра и спрашиваетъ: „внѣ этого чистого „Я“ существуетъ ли какой-либо другой міръ, или весь міръ есть ничто иное, какъ простое проявленіе этого чистаго „Я“?“ Въ какомъ отношеніи къ этому чистому „Я“ относится „я“ эмпирическое различныхъ самосознающихъ себя существъ, и въ какомъ отношеніи различные эмпирическіе „я“ находятся другъ къ другу? „Я“ есть то, говоритъ Фихте, что есть въ дѣйствіи, объектъ въ бытіи. „Я“ безпрестанно выражается въ дѣятельности; въ немъ нѣтъ ничего постояннаго. Въ „я“ же лежитъ и послѣднее основаніе его дѣятельности“. [1]) „Но, какъ скоро я полагаю дѣйствіе, то я долженъ предположить противодѣйствіе (почему же?), хотя какъ случайное, но не какъ вытекающее изъ понятія [2]). Какъ скоро я полагаю противодѣйствіе, то оно ограничиваетъ мое я; какъ скоро я полагаю ограниченіе, я полагаю существованіе ограничивающаго. Субъектъ долженъ, такимъ образомъ, необходимо полагать внѣ себя принципъ, его опредѣляющій“ [3]). Человѣкъ (какъ и всѣ конечныя существа вообще) только между людьми становится человѣкомъ. Такъ какъ онъ не можетъ быть ничѣмъ инымъ, какъ только человѣкомъ и не могъ бы быть имъ, еслибъ уже имъ не былъ, то отсюда я заключаю, что вообще должны быть люди, что должно быть много людей (Почему же? Развѣ всегда, что̀ должно быть, дѣйствительно сущест-

---

[1]) Ib., стр. 17. т. I.
[2]) Ib., стр. 25, т. I.
[3]) Ib., стр. 27, т. I.

вуетъ?) Если есть человѣкъ, продолжаетъ далѣе философъ, то необходимо долженъ быть и міръ. Реальность міра—это ясно само собою—есть условіе самопознанія, ибо мы не можемъ сами себя признать существами, не полагая въ то же время существованіе чего-либо внѣ насъ, которому мы придавали бъ такую же реальность, какъ намъ самимъ. [1]) Я, какъ разумное конечное существо, не могу предположить существованіе другихъ разумныхъ существъ, не полагая себя вступающимъ съ ними въ опредѣленныя отношенія, которыя называются правовыми отношеніями [2]). Если я признаю во всѣхъ случахъ существованіе разумныхъ существъ внѣ меня, то отсюда слѣдуетъ, что я долженъ ограничить мою свободу черезъ понятіе возможности свободы другихъ. Если каждый свою свободу ограничитъ понятіемъ свободы другихъ, для того чтобы они, въ свою очередь, ограничили свою свободу, то образующіяся этимъ путемъ между людьми отношенія будутъ называться правовыми отношеніями [3]). Выведенное нами понятіе, говоритъ Фихте, не имѣетъ съ нравственнымъ закономъ ничего общаго; оно выведено безъ него, что доказывается уже тѣмъ, что не возможна другая дедукція того же понятія [4]). Такъ какъ только чрезъ дѣйствіе, чрезъ обнаруженіе своей свободы въ чувственномъ мірѣ, разумныя существа приходятъ во взаимодѣйствіе другъ съ другомъ, то и понятіе права относится лишь къ тому, что обнаруживается въ чувственномъ мірѣ; но то, что въ немъ не имѣетъ причиннаго основанія, что остается въ области внутренней, то относится къ морали. Отсюда, замѣчаетъ Фихте, нельзя говорить о правѣ на свободу мысли или совѣсти [5]). Резюмируя всѣ предыдущія положенія, Фихте дѣлаетъ слѣдующій выводъ содержанія, заключающагося въ понятіи „права“: „я не имѣю права на дѣйст-

---

[1]) Ib., стр. 81—32.
[2]) Ib., стр. 34.
[3]) Ib., стр. 49.
[4]) Ib., стр. 51.
[5]) Ib., стр. 54.

вія, которыя дѣлаютъ не возможной свободу и личность другого; на всѣ остальныя дѣйствія я имѣю право“ [1]).

Понятіе государства и его необходимости Фихте выводитъ слѣдующимъ образомъ. Сознавая, что не возможно обосновать правовыя отношенія на простомъ соглашеніи разумныхъ существъ другъ съ другомъ, обосновать право на колеблющейся волѣ индивида, ибо въ такомъ случаѣ индивидъ былъ бы и дѣйствующимъ и судьею своихъ дѣйствій, Фихте изъ этого хаоса индивидуальнаго произвола находитъ только одинъ выходъ,— отчужденіе индивидами своей мощи и своего права государству [2]). Только необходимой и никакому исключенію не подлежащій волѣ закона, индивидъ, разумнымъ образомъ, можетъ передать свою мощь и свое право [3]). Государство, по Фихте, есть осуществленіе правового закона, легко достигаемое посредствомъ опредѣленія принциповъ, на которые согласны всѣ;— то единственно возможное соглашеніе, въ которомъ соединяется воля всѣхъ—есть право. Содержаніе этого закона не должно зависѣть отъ произвола; даже малѣйшее его вліяніе дѣлаетъ законъ несправедливымъ и вноситъ въ общество сѣмена раздора и будущаго разложенія [4]). Этимъ соглашеніемъ, такимъ образомъ, создается правовой законъ государства. Задача, которую принимаетъ на себя государство, состоитъ въ томъ, чтобы организовать мощь, которая между лицами, живущими другъ подлѣ друга, могла осуществить право или, то, что они всѣ необходимо хотятъ. Объектомъ этой общей воли (государства) есть безопасность. Задача государственнаго права или вообще философіи состоитъ въ томъ, чтобы найдти волю, которая непремѣнно была бы волей всѣхъ волей, въ которой бы частныя воли и общая воля синтетически соединялись [5]). (Самый способъ отыскиванія такой воли Фихте считаетъ задачей политики).

---

[1]) Ib., стр. 106.
[2]) Ib., стр. 417.
[3]) Ib. стр. 120.
[4]) Ib., 125.
[5]) Ib., стр. 180.

Это ученіе Фихте, содержащееся въ первой части его „Naturrechts", составляетъ законченное цѣлое, ибо здѣсь онъ излагаетъ принципы права сами въ себѣ, ихъ отличительный характеръ. Во второй части онъ разсматриваетъ, какъ они должны осуществиться въ государствѣ, какова должна быть та единая воля, на которую необходимо согласны всѣ.

Нельзя не замѣтить, мнѣ кажется, явнаго сходства между этимъ ученіемъ Фихте и ученіемъ Гоббеса и Спинозы. Всѣ эти авторы, не будучи въ состояніи изъ своихъ системъ вывести самостоятельное начало права, по необходимости, должны были сдѣлать государство правоустановляющимъ началомъ, для удовлетворенія живущему въ насъ понятію о необходимомъ единствѣ правового начала. Фихте, боясь постоянно обосновать право на морали, чтобы сохранить неприкосновенными эти два начала, долженъ былъ постоянно избѣгать встрѣчи съ моральнымъ началомъ, которое тѣмъ не менѣе постоянно его преслѣдовало. Отсюда — безконечныя колебанія. Такъ, во 1-хъ, выводя изъ существованія себя, какъ человѣка, существованіе другихъ подобныхъ же разумныхъ существъ, онъ, изъ понятія разумнаго существа, выводитъ только одно слѣдствіе, именно, что разумныя существа должны быть свободными, а правовыя отношенія между разумными существами устанавливаетъ ихъ соглашеніемъ. Между тѣмъ изъ понятія разумнаго существа вытекаетъ и нравственная обязанность самоограниченія свободы, при сосуществованіи съ другими разумными существами, и, такимъ образомъ мы приходимъ, изъ того же начала, къ необходимости обоснованія права на нравственности. Отдѣливъ такимъ образомъ право отъ нравственности, Фихте лишилъ его, какъ справедливо думаетъ Шталь, всякой обязательной силы. „Постольку, поскольку правовое понятіе у Фихте, говоритъ онъ, дѣйствительно обязываетъ, оно обязываетъ, какъ внутреннее побужденіе, то-есть какъ мораль, а слѣдовательно отдѣленіе права отъ морали у Фихте еще безосновательнѣе, чѣмъ у другихъ. Постольку же, поскольку право есть нѣчто другое, чѣмъ мораль, оно неимѣетъ въ себѣ ничего

обязательнаго; оно есть игра мысли, указаніе совершенно равнодушное: „быть послѣдовательнымъ“ [1]).

Во 2-хъ, избѣгая морали, Фихте стремится обосновать право на договорѣ, а потомъ на общей волѣ всѣхъ. Но основать право на договорѣ нельзя, п. ч. обязательная сила самаго договора, въ нашемъ сознаніи, покоится лишь на его не противорѣчіи съ идеей права. Выводить право не есть дѣло философіи и не необходимо: идея права, какъ фактъ, существуетъ въ нашемъ сознаніи; философія права обязана строго лишь формуливовать ее и вывести изъ нея заключенія. Точно также нельзя обосновать право хотя бы и на общей волѣ всѣхъ, п. ч. эта общая воля постольку можетъ быть создательницею права, поскольку она является органомъ нашего правового сознанія. Наконецъ, въ 3-хъ, обязанности, указываемыя государству въ этой части ученія Фихте, весьма ограничены.

Переходимъ ко 2-ой части того же сочиненія, въ которой Фихте ищетъ положеній, на которыя могли бы согласиться всѣ и которые были бы, такимъ образомъ, дѣйствительнымъ правомъ. „Потребность питанія, говоритъ онъ, есть первоначальное побужденіе, а ея удовлетвореніе — конечная цѣль государства и всей человѣческой жизни. Высочайшая и общая цѣль всей свободной дѣятельности состоитъ въ томъ, чтобы мочь жить... Быть въ состояніи жить — есть абсолютная и неотчуждаемая собственность всѣхъ людей... Достиженіе этой цѣли должно быть гарантировано; въ ней состоитъ цѣль государственнаго договора, основное положеніе каждаго разумнаго государства [2]). Индивидъ, по Фихте, соединяется въ государствѣ съ другими индивидами путемъ договора, которымъ индивидъ обезпечиваетъ себѣ, со стороны государства, право защиты и право собственности. „Каждый обязывается всѣмъ, которыхъ онъ разсматриваетъ какъ единицы, *признанную* за ними собственность защищать всѣми силами, съ условіемъ,

---

[1]) „Die Philosophie des Rechts“ т. 1, стр. 242.
[2]) „Grundlage des Naturrechts“, т. II, стр., 30.

чтобы они, въ свою очередь, защищали и его противъ насилія". Но на какую собственность индивидъ имѣетъ право требовать себѣ признанія? спрашиваетъ Фихте и отвѣчаетъ на этотъ вопросъ такимъ образомъ. Всѣ, вступающіе въ государство, отвѣтственны за то, чтобъ каждый могъ жить работой и должны ему помочь, если онъ этаго не можетъ достигнуть. Въ силу этого, всѣ имѣютъ право надзора за тѣмъ, работаетъ ли каждый въ своей сферѣ на столько, чтобы мочь жить. Это право всѣ передаютъ государству. Государство, т. о. получаетъ право надзора за тѣмъ, какъ каждый управляетъ своей собственностью. Какъ въ государствѣ не должно быть ни одного бѣднаго, такъ точно не должно быть ни одного празднаго" [1]). Никто не можетъ что-либо пріобрѣсти въ государствѣ, безъ его явнаго согласія. Каждый въ государствѣ долженъ вступать въ одно изъ трехъ государственныхъ сословій: земледѣльцевъ, художниковъ (сюда же относятся и ремесленники) и торговцевъ. Каждый долженъ работать лишь надъ предметами, входящими въ вѣдѣніе его класса. Государство должно наблюдать, чтобы каждый его членъ, къ какому бы онъ классу ни принадлежалъ и чѣмъ бы ни занимался, но получалъ лишь равное съ другими вознагражденіе за свой трудъ.

Разсмотримъ вышеизложенныя положенія Фихте.

Во-первыхъ, нужно замѣтить, что эти выводы не вытекаютъ даже изъ системы Фихте, доселѣ изложенной нами. Лицо, съ точки зрѣнія системы права Фихте, не имѣетъ права лишь на тѣ дѣйствія, которыя ограничиваютъ свободу и личность другого, а на всѣ остальныя оно имѣетъ право. Съ этой точки зрѣнія, лицо только не имѣетъ права уничтожать возможность свободнаго существованія другого, т. е. лишать лицо свободы, отнимать орудія пропитанія, но не обязано заботится о пропитаніи другихъ лицъ. Союзъ лицъ, государство, по Фихте, имѣетъ цѣлью лишь безопасность и такая цѣль дѣйствительно вытекаетъ изъ основъ системы; наоборотъ, эти новыя задачи, которыя даетъ государству Фихте, нисколько не вытекаютъ изъ его основныхъ положеній.

---

[1]) „Grundlage des Naturrechts", стр. 33.

Разсматривая эти заключенія сами въ себѣ, еще менѣе можно съ ними согласиться. Справедливо говоритъ пословица: ,,мы живемъ не для того, чтобы пить и ѣсть, а пьемъ и ѣдимъ для того, чтобы жить, т. е. жизнь есть нѣчто высшее, имѣющее высшую цѣль, чѣмъ физіологическое удовлетвореніе пищей. Ограничивать цѣли человѣка этой послѣдней цѣлью—значитъ низвести человѣка до животнаго. Отсюда необходимо слѣдуетъ, что государство, какъ высшій союзъ людей, не можетъ взять себѣ единственную цѣль—удовлетвореніе потребности питанія его сочленовъ, подавляя, во имя ея одной, всѣ другія потребности, иначе назначеніемъ государства будетъ не возвышать въ людяхъ человѣческое, но удовлетворять въ нихъ лишь животное. Обязанность государства—заботиться о пропитаніи—можетъ быть выводима изъ высокой нравственной цѣли государства,—заботиться о благосостояніи всѣхъ. Но въ этой обязанности государства забота о пропитаніи каждаго не есть главная и единственная, ибо главной цѣлью государства должно быть поставлено поддержаніе и развитіе цивилизаціи. Государство не есть порціонное учрежденіе, съ цѣлью распредѣлять по-ровну между его сочленами муку, мясо и овощи, ибо государство не есть лазаретъ или рабочій домъ, но свободный союзъ свободныхъ, физически и нравственно здоровыхъ индивидовъ. Лишить этихъ физически и нравственно здоровыхъ индивидовъ права располагать свободно своей силой и энергіей, съ тѣмъ что бы они за это лишеніе будутъ сытно накормлены, не значитъ ли это поступать съ людьми, какъ съ животными! Пропитаніе, такимъ образомъ, никогда не можетъ быть сдѣлано, по отношенію къ всѣмъ сочленамъ государства, его главною обязанностію. Иное дѣло пропитаніе во время голодовъ, или забота о пропитаніи слабыхъ, больныхъ, увѣчныхъ, о пропитаніи которыхъ дѣйствительно должно заботиться христіанское государство; но это есть простое исключеніе, а не правило.

Фихте до такой степени привязался къ своимъ выводамъ, что для нихъ онъ рѣшился перестроить свою теорію права и морали, чувствуя, что его выводы не вытекаютъ изъ его основаній.

Выше мы видѣли, что Фихте понималъ первоначально нравственность также, какъ и Кантъ, т. е. онъ основывалъ ее на стремленіи „я“ къ полнѣйшей самостоятельности, подъ которой онъ понималъ освобожденіе „я“ отъ всѣхъ какихъ бы то ни было возбужденій, вліяній, что̀ въ сущности тождественно съ категорическимъ императивомъ Канта. Въ XIX-мъ столѣтіи Фихте старается вывести свою мораль изъ проявленія чистаго „Я“ (Бога) въ „я“ эмпирическомъ (человѣкѣ). „Быть нравственнымъ, моральнымъ, говоритъ Фихте, значитъ быть духовнымъ и въ духѣ. Кто это отрицаетъ, для того слово „нравственность“ не имѣетъ смысла“ [1]). Жизнь, по Фихте, есть возможность себя внутренно опредѣлять и, въ силу этого самоопредѣленія, быть основаніемъ, абсолютно создающимъ бытіе внѣ себя [2]). Идеальное бытіе (бытіе чистаго „Я“, бытіе духа, понятія, что̀ у Фихте одно и тоже, ибо жизнь духа проявляется въ понятіи) полагаетъ себя и превращаетъ себя въ объективное и реальное бытіе черезъ „я“ (эмпирическое). Я есть выраженіе и замѣститель понятія (Бога), такъ какъ оно само, какъ идеальное, сознать себя не можетъ [3]). „Я долженъ жить осуществленіемъ чрезъ меня понятія, такъ какъ Оно есть смыслъ моего бытія.“

Другими словами мысль Фихте можно выразить такъ: объективное (Богъ) только и живетъ въ людяхъ и чрезъ людей, чрезъ сознающихъ себя „я“; самъ въ себѣ Онъ, какъ идеальное, не существуетъ. Быть нравственнымъ это значитъ превратиться въ понятіе, дѣйствовать такъ, какъ требуетъ логика сознаннаго нравственнаго начала, уничтожить себя, какъ эмпирическое „я“ и превратиться въ чистое „Я“, въ Божество. Фихте совершенно основательно упрекали въ томъ, что онъ обоготворяетъ человѣка. „Я, говоритъ Фихте, для меня самого долженъ казаться явленіемъ, а не сознательнымъ бытіемъ, ибо я живу не моей собственной жизнью, но жизнью понятія... Отсюда слѣдуетъ, что чрезъ се-

---

[1]) „Das System der Sittenlehre“, 1812 г., стр. 6.
[2]) Ib., стр. 13.
[3]) Ib., стр. 23.

бя человѣкъ не можетъ ничего сдѣлать, не можетъ себя сдѣлать нравственнымъ, но долженъ дожидаться, чтобы Божество въ немъ проявилось.. Мы должны оставить всякую пустую гордость осуществить своими силами что-либо доброе [1]. Такимъ образомъ, чтобы, по Фихте, быть нравственнымъ, это значитъ быть божественнымъ, слиться съ жизнью Божества въ себѣ.

Обосновавъ индивидуальную нравственность, Фихте переходитъ къ вопросу о существованіи нравственнаго въ государствѣ, оставаясь вѣрнымъ своему основному положенію.

„Единственнымъ критеріемъ того, говоритъ Фихте, до какой высоты возвысился индивидъ въ своемъ сознаніи, можетъ быть отношеніе индивида къ государству, когда индивидъ дѣлается членомъ цѣлаго, его интегральною частью, ибо истинная жизнь понятія (Бога) есть не въ жизни индивида, но въ жизни цѣлаго. Нравственное (Богъ) хочетъ быть нравственнымъ для всѣхъ. Назначеніе истиннаго государства, которое не существуетъ, но должно существовать, есть созданіе такого мірового состоянія, въ которомъ бы божественное являлось объективно“ [2]. Весь настоящій міръ не имѣетъ никакой задачи для своего бытія, какъ только осуществленіе нравственности. Міръ (историческій) въ каждый моментъ есть наилучшій не для осуществленія счастія и наслажденія, но для осуществленія нравственнаго образованія всѣхъ; онъ есть непосредственно первое данное средство для явленія божественнаго образа; онъ есть средство для проявленія Божества. Существованіе человѣческаго общества, по Фихте, строго необходимо для нравственнаго воспитанія индивида. „Еслибъ кто-нибудь мнѣ сказалъ, говоритъ Фихте, что я хочу быть чистымъ и незапятнаннымъ, заботясь лишь о себѣ и моей нравственности, то такое лицо, въ сущности, не имѣетъ ничего общаго съ нравственностью, потому что оно хочетъ лишь отрицательной нравственности, не дѣланія зла, хочетъ лишь внѣшней гражданской справедли-

---

[1]) Ib., стр. 36.
[2]) Ib., стр. 83.

вости, незапятнанности" [1]). Государство, послѣ всего этого, Фихте опредѣляетъ, какъ „нравственнымъ началомъ связанную общину".

Таково ученіе Фихте о нравственности, читанное имъ въ курсѣ 1812 г. Курсъ этого же года о правѣ и государствѣ („Rechtslehre"), заимствуя многое изъ этихъ основныхъ положеній, измѣняетъ радикально прежнее ученіе Фихте о цѣли государства. Но, къ сожалѣнію, Фихте и здѣсь стремится остаться при старыхъ идеяхъ о правѣ, а потому противорѣчія системы Фихте, указанныя нами выше, не уничтожаются.

Право и государство, по ученію Фихте этого времени, есть лишь простыя средства для осуществленія нравственнаго. Право должно доставить индивиду сферу дѣятельности для осуществленія морали [2]). Для осуществленія морали каждый долженъ имѣть свободную сферу дѣйствія, и эта сфера должна быть государствомъ обезпечена индивиду. Такъ какъ природа не дала этого обезпеченія людямъ, то оно должно быть доставлено искусственно, посредствомъ государства. Хотя начало права коренится въ нашемъ разумѣ, хотя правовой законъ есть абсолютный законъ разума, но такъ какъ его дѣйствія для насъ не безусловно повелительны, то право не можетъ осуществляться иначе, какъ чрезъ искусство (чрезъ государство), а потому нѣтъ естественнаго права въ смыслѣ правового государства внѣ государства, а всякое право есть государственное право [3]).

Правовой законъ, по ученію Фихте этого времени, имѣетъ въ себѣ внутреннюю обязательность, онъ есть законъ a priori, дѣйствующій въ насъ какъ должное, но тѣмъ не менѣе существенно отличный отъ морали, потому что нравственный законъ есть единый и общій для всѣхъ и всегда, тогда какъ правовой законъ является, во 1-хъ, когда множество лицъ сталкиваются въ своей

---

[1]) Ib., стр. 93.
[2]) „Rechtslehre" (aus dem Nachlasse heraus), 1834 г., стр. 502.
[3]) Ib., стр. 498-9.

дѣятельности въ одной общей сферѣ; во 2-хъ, когда возникаетъ нарушеніе свободы [1]).

Внѣ государства нѣтъ права, говоритъ Фихте, разумѣя подъ этимъ право осуществляемое или осуществленное; правовой законъ повелѣваетъ индивиду вступать въ договоръ для осуществленія права. Жизнь права начинается въ государствѣ; право каждаго обусловливается тѣмъ, что онъ самъ соблюдаетъ права остальныхъ: безъ этого никто не имѣетъ права. Правовой законъ необходимо обхватываетъ общность, цѣлое союза индивидовъ; (а къ этой общности индивидъ принадлежитъ лишь тогда, когда онъ подчиняетъ свою волю волѣ закона). Каждый закладываетъ въ государствѣ свою часть свободы, чтобы обезпечить остальныя. Право имѣетъ лицо лишь какъ гражданинъ (слѣдовательно, лицо, какъ человѣкъ, не имѣетъ права!). „Государство, говоритъ Фихте, имѣетъ двѣ различныя стороны или цѣли. Онъ есть абсолютно принудительное и обязательное учрежденіе; оно имѣетъ „право“ или, иначе сказать, оно само есть право, сдѣлавшееся принудительной, естественной силой. Но право государство имѣетъ лишь подъ условіемъ исполненія обязанности— обезпечить свободу всѣхъ. Если оно этого не дѣлаетъ, то оно не можетъ говорить о правѣ, потому что оно такимъ образомъ подтверждаетъ основное начало права и само дѣлается неправомѣрнымъ: оно дѣлается тогда простымъ принудительнымъ учрежденіемъ, вынуждающимъ себѣ силою подчиненіе“ [2]). Какова же должна быть послѣдняя цѣль государства? спрашиваетъ далѣе Фихте. Государство не имѣетъ никакой цѣли, отвѣчаетъ Фихте, какъ только осуществленіе нравственности. Государство своими внѣшними средствами должно способствовать лишь къ тому, чтобы всѣ стали свободно преслѣдовать нравственныя цѣли. Государство есть учрежденіе для приготовленія и воспитанія всѣхъ въ добродѣтели [3]).

Въ такія формы сложилась окончательная система Фихте. Съ

---

[1]) Ib., стр. 500.
[2]) Ib., стр. 539.
[3]) Ib., стр. 541

его первоначальной системой она имѣетъ нѣчто общее, но и много различнаго. Общее основаніе обѣихъ системъ есть стремленіе Фихте осуществить въ государствѣ равенство свободы для всѣхъ; но это равенство въ ранней системѣ Фихте требуется во имя права, въ позднѣйшей—во имя морали. Это равенство свободъ приводитъ Фихте къ теоріи государства, въ которомъ свобода индивида почти уничтожается, пропадаетъ въ государствѣ, то-есть, къ тому же результату, какъ и исключительное развитіе идеи свободы лица у Гумбольда. Право является у Фихте государственнымъ установленіемъ, у Гумбольда оно устанавливается волею индивида; слѣдовательно, само въ себѣ оно не имѣетъ содержанія ни въ той, ни въ этой системѣ. Въ основаніи обѣихъ системъ (т. е. Фихте и Гумбольда) лежитъ мысль, что свобода есть право, слѣдовательно, какъ все правовое, она не должна уничтожаться; между тѣмъ, въ результатѣ обѣихъ системъ свобода уничтожается, т. е. выходитъ, что право правомъ же уничтожается. Этимъ ясно обнаруживается, что оба мыслителя ложно поняли содержаніе регулятива права. Все это, конечно, произошло оттого, что они право отождествили съ свободой, тогда какъ свобода есть лишь одно изъ требованій права, въ ряду другихъ его требованій. Государство оба мыслителя разсматриваютъ какъ нѣчто произвольное, создающееся свободной волей людей; оба мыслителя не подозрѣваютъ, что оно имѣетъ свою собственную природу, которая не мѣняется вмѣстѣ съ системами мышленія, а есть нѣчто данное, покоющееся на неизмѣнныхъ свойствахъ человѣческой природы. Не понявъ существованія особой природы государства, оба мыслителя трактуютъ его, то какъ необходимое зло, которое нужно стараться сколь возможно сузить, то какъ осуществленное нравственное, внѣ котораго какъ-бы и не существуетъ нравственнаго. Государство не можетъ быть такимъ цѣлостнымъ организмомъ, какъ этого хотѣлъ Фихте, то-есть такимъ организмомъ, въ которомъ бы каждый членъ исполнялъ бы опредѣленныя обязанности, наложенныя на него государствомъ, ибо государство есть союзъ свободныхъ людей, въ которомъ осуществляется цивилизація. Если оно имѣетъ сходство съ организ-

момъ, то этотъ организмъ есть не физическій, а духовный. Подъ духовнымъ организмомъ я разумѣю гармонію идей, къ которой необходимо стремится каждое живущее мыслею существо. Когда мыслящее существо пріобрѣтаетъ понятіе, не находящееся въ гармоніи со всѣми остальными его понятіями, то оно или отказывается отъ понятія или, принимая его, перерабатываетъ всѣ остальныя. Стремленіе къ духовной гармоніи есть отличительная черта мыслящаго существа. Эту гармонію можно назвать организмомъ, ибо какъ въ организмѣ члены, такъ здѣсь понятія тѣсно связаны между собою; вотъ почему человѣка называютъ микрокосмомъ, т. е. цѣлымъ, отдѣльнымъ, въ себѣ замкнутымъ міромъ, организмомъ высшаго порядка. Подобно тому какъ индивидъ есть духовный организмъ, точно также сложный индивидъ, народъ, есть сложный духовный организмъ. Въ этомъ сложномъ духовномъ организмѣ, народѣ, точно также все стремится къ гармоніи. Выраженіе духовной жизни сложнаго индивида, народа, есть цивилизація, а потому цивилизація есть также духовный организмъ. Выраженіе цивилизаціи—осуществленіе ея въ реальной дѣйствительности—есть государство, а потому государство есть тоже духовный организмъ. Жизнь государства безраздѣльно связана съ духовной жизнью народа; развивается народъ—развивается и государство; что думаетъ народъ — то осуществляется въ государствѣ. Величайшая ошибка всѣхъ трехъ мыслителей, то-есть Канта, Фихте и Гумбольда, состояла въ томъ, что они государство отдѣляли отъ цивилизаціи, а потому государство, въ ихъ системахъ, есть какой-то дѣланный механизмъ; ложность этого воззрѣнія обнаруживается при первомъ прикосновеніи къ исторіи.

Между послѣдователями Канта въ Германіи заслуживаютъ нѣкотораго вниманія Роттекъ и Кругъ, хотя и они вносятъ мало новаго въ его систему.

По Роттеку, мораль есть законъ разума, который разумное существо даетъ само себѣ, тогда какъ право есть, съ одной стороны, воздержаніе отъ того, что само по себѣ не безнравственно, но лишь находится въ области дѣятельности другого и изъято отъ насъ, и, съ другой стороны, пользованіе свободой

во всемъ томъ, что не входитъ въ область дѣятельности другого, хотя бы само по себѣ это морально было бы и не дозволительно [1]). Право есть уничтоженіе противорѣчій между положеніями: „я есмь внѣ меня свободенъ" „ты и всѣ другіе также вмѣстѣ свободны". Это уничтоженіе противорѣчій является бы какъ разумомъ поставленная задача; разрѣшая ее, мы и получаемъ право [2]). Всякое употребленіе свободы, которое, согласно съ этимъ понятіемъ, можетъ быть безъ противорѣчія утверждаемо, есть право; противное же этому—безправіе. „Принципъ права есть чисто формальный, п. ч. въ немъ содержаніе, идея и форма, значатъ одно и тоже, именно отсутствіе, уничтоженіе противорѣчій между внѣшней свободой одного и всѣхъ другихъ... Право не преслѣдуетъ никакой цѣли, но есть просто спекулятивная идея разумнаго порядка внѣшне-свободныхъ существъ" [3]). „Право есть дозволеніе, возможность, а не повелѣніе, не должное. Въ отношеніи къ нему нѣтъ обязанности, но лишь виновность, легальность (Schuldichkeit), понятіе рѣзко-отличное отъ обязанности, вытекающей изъ нравственнаго начала". Право Роттекъ стремится совершенно отдѣлить отъ морали, хотя и соглашается, что законъ морали обязываетъ насъ исполнять право. „Качество правовыхъ дѣйствій, говоритъ Роттекъ, въ смыслѣ юридическомъ, то-есть право возможныхъ или право дозволенныхъ, не находится ни въ какомъ отношеніи къ морали" [4]). Государство для Роттека есть общество, основанное на безконечное время отдѣльнымъ народомъ съ слѣдующими цѣлями: во 1-хъ, установить между его сочленами правовое состояніе; во 2-хъ, внутри извѣстнаго пространства земной поверхности установить общими силами безопасность и, наконецъ, въ 3-хъ, для общаго выполненія всѣхъ тѣхъ очевидныхъ жизненныхъ цѣлей, которыя лишь достижимы черезъ такое соединеніе силъ [5]). „Изъ

---

[1]) „Lehrbuch des Vernunftrechts" т. I, стр. 9—13.
[2]) Ib., стр. 16.
[3]) Ib., стр. 22—23.
[4]) Ib., стр. 38.
[5]) Ib., т. II, стр. 63.

цѣли государства, говоритъ Роттекъ, должно исключить все, что не есть естественно необходимое или необходимое по праву, что всѣ и каждый должны желать и желаютъ, что, слѣдовательно, можетъ быть достижимо безъ принужденія, посредствомъ общаго стремленія къ этой цѣли".

Тѣ же самыя идеи, лишь съ меньшею точностью, высказаны и Кругомъ въ его „Дикеполитикѣ". „Право есть, говоритъ Кругъ, внѣшнее соглашеніе дѣйствій, необходимо вытекающее изъ сосуществованія въ одно время и на одномъ пространствѣ людей" [1]). Каждое право одного есть вмѣстѣ съ тѣмъ обязанность для другого или всѣхъ другихъ. Право даетъ дозволеніе одному и кладетъ обязанность на другихъ. Оно есть дозволительный законъ (lex permissiva), говорящій намъ: ты можешь дѣлать все, что можетъ быть согласно съ личнымъ достоинствомъ другихъ. Отсюда-всякій, кто является правообладающимъ, есть вмѣстѣ обязанный по отношенію къ другимъ и долженъ признать за ними также право. Безъ такого обоюднаго признанія невозможно никакое общество. Государство для Круга есть также гражданское общество, котораго цѣль есть общее господство права, изъ которой вытекаетъ защита каждаго отдѣльнаго права, принадлежащаго физическому и моральному лицу въ государствѣ. Государство есть правовое общество. Главная цѣль государства, по Кругу—установленіе правового порядка—не уничтожаетъ другихъ цѣлей, согласныхъ съ разумомъ, но лишь подчиняетъ ихъ праву. Государство можетъ заботиться о благосостояніи всѣхъ, но не должно это дѣлать главною цѣлью и не должно для этого употреблять средствъ, несогласныхъ съ правомъ [2]).

Этихъ основоположеній изъ ученія Роттека и Круга достаточно, чтобы убѣдиться, что въ этихъ ученіяхъ нѣтъ ничего оригинальнаго, а потому все то, что мы высказали о недостаткѣ

---

[1]) „Dikäpolitik oder neue Restauration der Staatswissenschaft", стр. 31.

[2]) Ib., стр. 69—71.

кантовской теоріи вообще, прилагается вообще и къ ученію Круга и Роттека.

Основателямъ теоріи формальнаго правового государства не удалось увидѣть ихъ идеи осуществленными на материкѣ Европы; дальнѣйшая исторія Западной Европы показала, что теоретики были только выразителями идей, смутно жившихъ въ умахъ образованнаго общества. Не только въ общемъ смыслѣ слова, идеи школы сдѣлались выраженіемъ желаній европейскихъ народовъ, но и различные логическіе выводы изъ основнаго начала, представленные въ школѣ въ видѣ отдѣльныхъ системъ, какъ системы Канта, Гумбольда и Фихте, явились въ жизни въ видѣ отдѣльныхъ партій: умѣренныхъ либераловъ, республиканцевъ и соціалистовъ. Но по мѣрѣ приложенія теорій къ жизненной дѣйствительности, ихъ безсодержательность становилась все очевиднѣе и очивиднѣе. Какъ отрицаніе феодализма, какъ отрицаніе выросшаго изъ него абсолютизма, эти теоріи имѣли глубокій смыслъ, но отрицаніе не созидаетъ, а лишь разсчищаетъ дорогу къ созиданію. Узкость и сухость теорій, высказавшаяся въ жизни, заставила ея новѣйшихъ послѣдователей, одаренныхъ, съ одной стороны, бóльшею глубиною мысли, а съ другой ближе видѣвшихъ ихъ осуществленіе, именно французскихъ публицистовъ, измѣнить ея въ нѣкоторыхъ существенныхъ чертахъ, тогда какъ новѣйшіе нѣмецкіе публицисты все-еще крѣпко вѣруютъ въ спасительность теоріи. Новѣйшихъ послѣдователей теоріи Канта можно раздѣлить на три категоріи:

Одни, какъ Шуценбергеръ, Белимъ, хотятъ обосновать кантовскую формальную свободу лица на вѣчныхъ, неизмѣнныхъ законахъ Творца или на столь же неизмѣнныхъ законахъ разума.

Другіе, какъ Этвёшъ, Лабулэ, ищутъ осуществленіе свободы не въ участіи индивида въ государствѣ, а въ расширеніи сферы индивидуальной свободы, сферы невмѣшательства государства въ частную жизнь индивида.

Третьи, какъ Беръ, Гнейстъ, стараются опредѣлить теоретически границы дѣятельности государственной власти,

Разсмотримъ эти новѣйшія измѣненія формальной теоріи права и государства.

Шуценбергеръ, подобно Канту въ „Критикѣ чистаго разума", начинаетъ съ положенія, что абсолютное не можетъ быть познано ни путемъ логическихъ и діалектическихъ операцій ума, ни какъ конечный результатъ чувственнаго опыта [1]). Подобно Канту въ „Критикѣ практическаго разума", Шуценбергеръ говоритъ, что „знаніе фактовъ нравственнаго порядка покоится на извѣстной суммѣ вѣроятностей". „Данныя, продолжаетъ далѣе Шуценбергеръ, получаемыя посредствомъ наблюденія и выводовъ, на нихъ покоющихся, всегда оставляютъ мѣсто сомнѣнію и отрицанію; только вѣра пополняетъ этотъ пробѣлъ; она есть моральная связь умовъ, принципъ преданности, источникъ великодушныхъ привязанностей; ничто не наполнитъ ея, когда она измѣняется; ничто не замѣнитъ ея, когда она разрушается" [2]). Хотя Шуценбергергъ въ основахъ соглашается съ кантовскимъ скептицизмомъ, но это согласіе чисто внѣшнее. Онъ вполнѣ сознаетъ, что для всѣхъ явленій міра и для каждой группы ихъ въ особенности установлены Творцомъ вѣчные и неизмѣнные законы. „Знаніе не изобрѣтаетъ ничего; оно лишь устанавливаетъ то, что есть; если оно имѣетъ систему, это доказываетъ, что существуетъ объединяющая мысль въ порядкѣ вещей, которую оно интеллектуально воспроизводитъ; это доказываетъ, что есть законы, которые управляютъ этимъ порядкомъ вещей и что эти законы—велѣнія творческой мысли, которой они служатъ выраженіемъ" [3]). Общественный порядокъ, по Шуценбергеру, установляется совмѣстнымъ дѣйствіемъ трояка-го рода законовъ: этическихъ, экономическихъ и эстетическихъ. Всѣ эти законы есть законы нашего духа и они столь же неизмѣнны и вѣчны, какъ и законы природы. Они дѣйствуютъ независимо отъ того, знаемъ мы ихъ или не знаемъ. „Какъ въ по-

---

[1]) „Les lois de l'ordre social", т. I, стр. 56.
[2]) Ib., стр. 112.
[3]) Ib., стр. 64.

рядкѣ природы силы физическія, химическія и органическія регулируются въ ихъ дѣйствіяхъ законами необходимости, осуществляютъ творческую мысль, которой безконечная премудрость обнаруживается по мѣрѣ того, какъ ея выраженіе болѣе основательно познается; такъ, въ порядкѣ интеллектуальномъ законы, не менѣе постоянные, регулируютъ всѣ функціи нашихъ нравственныхъ способностей.... Личное сознаніе указываетъ намъ, что наши дѣйствія опредѣлены съ точностію, равной точности всѣхъ другихъ первоначальныхъ данныхъ сознанія; мы должны признать реальность законовъ, управляющихъ нашими дѣйствіями [1]). Существованіе этическихъ законовъ Шуценбергеръ мѣтко доказываетъ слѣдующимъ психическимъ анализомъ. „Можно обмануть весь міръ, говоритъ онъ, но нельзя лгать предъ собственною совѣстью. Уваженіе насъ самихъ есть высочайшее благо, не имѣющее ничего равнаго, потеря котораго не вознаградима... То, что поддерживаетъ преступниковъ во время судебныхъ преній, это не надежда избѣжать заслуженнаго наказанія, ибо угрызенія совѣсти часто жесточе наказаній, но надежда, что вся полнота его нравственнаго безобразія не будетъ извѣстна... Когда психическое единство въ человѣкѣ (между его дѣйствіями и нравственнымъ сознаніемъ) нарушено, то человѣкъ стремится заглушить въ себѣ самомъ дѣйствіе законовъ, причемъ натуры слабыя прибѣгаютъ къ наркатическимъ средствамъ, натуры сильныя ищутъ себѣ оправданіе въ отрицаніи нравственныхъ законовъ, отрицаніи, которому они предаются съ энергіей, достойной лучшаго дѣла" [2]).

Въ основу цивилизаціи Шуценбергеръ кладетъ религіозныя начала. „Великія эпохи исторіи, говоритъ онъ, суть тѣ эпохи, когда царили сильныя религіозно-нравственныя или политическія убѣжденія. Человѣкъ, потерявшій вѣру въ себя, въ свое будущее, въ себѣ подобныхъ, въ Бога, есть человѣкъ потерянный. Нація, которая не вѣритъ ни чему, не совершитъ ничего вели-

---

[1]) Ib., стр. 71.
[2]) Ib., стр. 79.

каго; народъ, который потерялъ вѣру въ свои учрежденія, законы, людей, которые имъ управляютъ, есть народъ, находящійся въ полномъ упадкѣ"[1]) Но, несмотря на такую широкую, совсѣмъ уже не кантовскую основу моральныхъ законовъ, въ своихъ понятіяхъ о правѣ, авторъ снова приближается къ Канту. „Право, по Шуценбергеру, есть понятіе, установляющее общія, постоянныя и необходимыя условія для существованія и развитія народа". Изъ этого опредѣленія можно было бы заключить, что право должно содержать въ себѣ не только отрицательный, но и положительный характеръ; но здѣсь авторъ, испугавшись слѣдствій своего опредѣленія, снова возвращается къ Канту, утверждая, что правовое начало исключительно отрицательное начало. „Цѣль всѣхъ юридическихъ обязательствъ, говоритъ онъ, не дѣлать того, что разрушаетъ условія общественаго порядка".

Шуценбергеръ весьма далекъ отъ мысли, что общество образуется договоромъ. „Законы, говоритъ онъ, общіе и независимые отъ нашей воли, опредѣляютъ условія соціальнаго порядка, даютъ элементамъ, образующимъ его, особую природу, опредѣляютъ каждому изъ нихъ его спеціальныя функціи и частную цѣль, опредѣляютъ взаимныя отношенія элементовъ, регулируютъ условія ихъ коллективныхъ дѣйствій и согласуютъ ихъ въ одно цѣлое, котораго они составляютъ части" [2]).

Разница между законами природы и законами общественными состоитъ въ томъ, что законы природы устанавливаютъ полную необходимость явленій природы, законы общества опредѣляютъ лишь главныя его основанія, оставляя въ этихъ границахъ свободу человѣческой волѣ. Принципъ, регулирующій общество, есть право; душа права есть справедливость, а справедливо то, что согласно съ общественнымъ порядкомъ. Въ основѣ общественнаго порядка Шуценбергеръ кладетъ законы экономическіе, именно: раздѣленіе труда, ассоціацію аген-

---

[3]) Ib., стр. 113.
[2]) Ib., стр. 130.

товъ производства, регулируемую на основанiи свободы и равенства; свободу труда, свободное распоряженiе капиталомъ, свободу конкуррепцiи и мѣны. Онъ признаетъ, что эти начала могутъ вести къ тяжелому общественному строю, но думаетъ, что это происходитъ или оттого, что они не всѣ разомъ прилагаются, или, въ силу моральной распущенности общества, какъ слѣдствiе исключительнаго культа матерiальнымъ наслажденiямъ. Единство органическое и психическое человѣка есть типъ единства соцiальнаго и политическаго, по Шуценбергеру. „Дѣйствующiя историческiя условiя соцiальнаго порядка, говоритъ онъ, каковы бы ни были ближайшiя причины, ихъ вызвавшiя, опредѣляются необходимостью, вытекающею изъ органической и личной природы государства. Однородность и согласiе его элементовъ есть одинъ изъ основныхъ законовъ его устройства, какова бы ни была его форма.... Пока этой однородности не существуетъ, въ средѣ самаго общества, является причина болѣзни, принципъ внутренней борьбы, причина реформъ и революцiй“ [1]). Въ силу личности государства, ему должна принадлежать верховность, подобно тому какъ свобода есть право индивида, вытекающее изъ личности индивида. Право человѣка и право государства есть ничто иное, какъ право личности единичной и коллективной. „Если бы человѣкъ былъ вещью государства, то государство одно имѣло бы право и его господство было бы абсолютно; еслибъ государство не было личностью, то одинъ человѣкъ имѣлъ бы право, а государство лишь обязанность. Тогда бы государство, этотъ наиболѣе совершенный типъ личности, сдѣлалось бы простымъ полицейскимъ учрежденiемъ, для установленiя безопасности. „Идеальный интересъ государства, говоритъ Шуценбергеръ, состоитъ въ томъ, чтобы уменьшать прогрессивно ограниченiя, наложенныя государствомъ на пользованiе политическими индивидуальными правами, ибо эти ограниченiя мотивируются лишь политической неспособностью тѣхъ, которымъ они не были даны, а потому въ интересѣ государства постепен-

---

[1]) Ib., стр. 198.

но распространять политическія права на всю массу своихъ членовъ, ибо приниженіе членовъ государственнаго тѣла есть вмѣстѣ съ тѣмъ и приниженіе государства[1]). „Политическая свобода, по Шуценбергеру, есть такое состояніе общества, въ которомъ публичный порядокъ обоснованъ на участіи всѣхъ въ государственной власти. „Демократическія учрежденія, говоритъ онъ, одни соотвѣтствуютъ истинной свободѣ".

Несмотря на многія вѣскія и глубокія мысли, которыя мы привели выше, сочиненіе Шуценбергера страдаетъ неконченностью, неопредѣленностью, противорѣчіями, явно нося на себѣ слѣдъ эклектическаго его состава. Кантъ, признавъ не опредѣлимость абсолютнаго, какъ послѣдовательный мыслитель, все выводитъ изъ ясно-сознанныхъ положеній разума, оставляя въ сторонѣ существованіе законовъ, управляющихъ какъ духовною, такъ физическою природою. Шуценбергеръ, все строя на неизмѣнныхъ законахъ Творца, совершенно напрасно начинаетъ такимъ скептицизмомъ, ибо признаніе существованія вѣчныхъ законовъ исключаетъ всякій скептицизмъ въ существованія абсолютнаго, (Бога). Понявъ мораль и право какъ проявленіе въ насъ вѣчныхъ законовъ, не зависимыхъ отъ нашей воли; смотря на созданіе народомъ права, какъ на наитіе, нельзя думать, что право должно служить лишь отрицательнымъ началомъ для установленія общей свободы. Это было логично лишь для Канта, отрицавшаго въ правѣ всякое нравственное содержаніе, но не для Шуценбергера, выводящаго право и мораль изъ одного общаго источника — неизмѣнныхъ законовъ духа, которые мы только открываемъ и познаемъ. Еще труднѣе понять общественный и государственный порядокъ Шуценбергера, который, по его мнѣнію, тоже покоится на неизмѣнныхъ законахъ, но какихъ, объ этомъ онъ не говоритъ. Если это законы духа, кроющіеся въ нашихъ духовныхъ потребностяхъ, или они вытекаютъ изъ нашей матеріальной природы? Всего этого Шуценбергеръ не говоритъ, а безъ этого сама теорія не удобопонимаема. Все это происходитъ оттого, что Шуценбергеръ

---

[1]) Ib. стр. 207.

хочетъ въ узкія формы кантовской теоріи вложить широкія начала, которыя невольно разрываютъ эту форму вдребезги. Къ этому же разряду относится и все то, что Шуценбергеръ говоритъ о соціальныхъ законахъ, ибо и здѣсь онъ не объясняетъ, въ чемъ должны состоять эти законы. Все, что онъ привелъ изъ соціальныхъ законовъ, а именно законы экономическаго порядка, не есть, строго говоря, законы, ибо эти основы экономическаго порядка не есть единственно возможные.

Еще менѣе новаго и оригинальнаго въ теоріи Белима, которая, впрочемъ, содержитъ въ себѣ нѣсколько вѣрныхъ замѣчаній относительно утилитаризма, въ чемъ и заключается ея единственное достоинство.

Белимъ строитъ нравственность совершенно на тѣхъ же началахъ, какъ и Кантъ. „Только одно правило дѣйствій, говоритъ онъ, отвѣчаетъ потребностямъ разума, а именно: дѣйствуй на основаніи правилъ, которыя могутъ сдѣлаться общими для всѣхъ людей. (кантовская формула). Эта формула, по Белиму, есть аксіома, которая принимается, но не доказывается [1]). Точно также Белимъ принимаетъ кантовскую теорію права, но замѣчаетъ приэтомъ, что ея принципъ чисто отрицательный, ограничивающій. Чтобы придать ей болѣе положительный характеръ, онъ даетъ болѣе значительную роль государству. „Важный вопросъ, говоритъ Белимъ, опредѣлить: до какихъ поръ должна простираться власть государства вмѣшиваться въ частныя дѣла своихъ гражданъ. Одни думаютъ, что законъ долженъ наименѣе чувствоваться, другіе, что государство должно регулировать все, что оно можетъ регулировать съ пользою... Мы бы охотнѣе приняли мнѣніе первыхъ, если бы можно было быть абсолютнымъ въ рѣшеніи этого вопроса; но признавая, что законъ долженъ ограничивать свое дѣйствіе, должно оставить ему извѣстное пространство, въ интересѣ самаго государства, причемъ величина его должна опредѣляться обстоятельствами [2]).

---

[1]) „Philosophie de droit", 1856 г., стр. 126.
[2]) Ib., стр. 205.

Трудно быть болѣе неопредѣленнымъ, въ одно и то же время и проповѣдуя принципъ и сознавая его слабость. Чтобы выйдти изъ затрудненія, Белимъ въ сущности права отличаетъ какъ-бы два элемента: естественное право и право разума. „Естественное право проявляется въ запрещеніи дѣйствія, когда оно, завися отъ свободы внѣшней, нарушаетъ нравственность; можно сказать, что законъ, который его запрещаетъ, есть естественное право. Великій принципъ естественнаго права былъ резюмированъ Юстиніаномъ въ трехъ слѣдующихъ положеніяхъ, на которыя можно смотрѣть, какъ на основанія справедливости: alterum non laedere, jus suum cuique tribuere, honeste vivere [1]). Подъ именемъ права разума, Белимъ понимаетъ „всѣ тѣ начала, которыя, при отсутствіи положительныхъ законовъ, выводились бы изъ природы человѣка, какъ всеобщаго законодателя; такъ, напр. наслѣдство, установленіе суда, право наказывать относятся не къ естественному праву, но къ праву разума".

Все это имѣетъ столь мало значенія, что надъ разборомъ положеній Белима нѣтъ нужды останавливаться.

Два другіе писателя, Этвöшъ и Лабулэ, не пытаются подкрѣпить теорію новыми основаніями, но лишь даютъ ея развитію другое направленіе.

Этвöшъ признаетъ, что во всей западной Европѣ, за исключеніемъ Англіи, въ настоящее время существуетъ стремленіе къ осуществленію въ жизни трехъ началъ, именно—свободы, равенства и національности; но эти начала, при настоящемъ ихъ пониманіи, стоятъ въ противорѣчіи другъ съ другомъ. Если понимать подъ свободой, говоритъ Этвöшъ, какъ ее понимаютъ теперь, — равномѣрное участіе всѣхъ гражданъ въ государственной власти, то въ такомъ пониманіи есть непримиримое противорѣчіе. Всякая власть непремѣнно стремится къ расширенію, а всякое расширеніе власти съуживаетъ само собою индивидуальную свободу, слѣдовательно, абсолютное господство народа также противорѣчитъ индивидуальной свободѣ, какъ и аб-

---

[1]) Ib., стр. 214.

солютная власть одного. [1]) Если стремиться къ полному осуществленію идеи равенства, то весьма естественна боязнь, чтобы народъ это стремленіе не превратилъ въ стремленіе къ равенству имущественному. [2]) Точно также стремленіе къ національности неопредѣленно и въ себѣ противорѣчиво, ибо въ настоящее время нѣтъ ни одной первоначальной національности, а всѣ теперешнія національности составныя.

Кромѣ этихъ противорѣчій, въ осуществленіи современныхъ руководящихъ началъ встрѣчаются и другія препятствія. Такъ осуществленіе современнаго понятія свободы встрѣчаетъ препятствіе въ пространствѣ территорій настоящихъ государствъ. Въ настоящее время немыслимо всеобщее участіе гражданъ въ голосованіи, а потому необходимо управляться чрезъ представительство, а представители есть ничто иное, какъ майордомъ суверена-народа, ибо они столь же мало обращаютъ вниманія на своего суверена, какъ и монархическіе майордомы. Мало того; сами представители народа, живя среди многочисленной столичной черни, невольно подчиняются ея вліянію, а потому чернь столичныхъ городовъ является управляющею. [3]) Стремленіе къ поддержанію и образованію національнаго единства необходимо ведетъ къ ограниченію свободы, ибо національное единство часто не можетъ быть поддержано иначе, какъ посредствомъ сильной королевской власти.

Указавъ на неосуществимость современныхъ руководящихъ началъ, Этвёшъ далѣе доказываетъ, что еслибъ они и осуществились, то и тогда не доставили бы всеобщаго удовлетворенія, по слѣдующимъ причинамъ. Во-первыхъ, потому что они стоятъ въ противорѣчіи съ господствующей христіанской религіей. Въ классическомъ мірѣ человѣкъ могъ находить удовлетвореніе, посредствомъ участія въ государственной жизни, п. ч. религія этого періода сама не ставила другого идеала жизни. Совершенно

---

[1]) „Der Einflüss der herschenden Ideen des 19 Jahrhunderts“.
[2]) Ib., стр. 46.
[3]) Ib., стр. 69.

другое отношеніе христіанства къ политическимъ стремленіямъ современнаго общества: давая людямъ надежду найдти истинную свободу внѣ предѣловъ этого міра, оно тѣмъ самымъ не ставитъ политическую свободу единственной цѣлью жизни. Во-вторыхъ, человѣкъ болѣе всего нуждается въ обезпеченіи политическаго порядка отъ быстрыхъ перемѣнъ, что менѣе всего достигается, когда верховная власть въ государствѣ будетъ передана въ руки вѣтрянаго и измѣнчиваго народа, такъ какъ въ большихъ государствахъ нѣтъ интереса, который былъ бы интересомъ большинства, а не отдѣльнаго класса. Въ-третьихъ, лицо, при господствѣ суверена-народа, столь же мало обезпечено противъ административнаго произвола, какъ и во всякой другой формѣ государственнаго устройства. Въ-четвертыхъ, осуществленіе принципа національности также не приведетъ ни къ какому удовлетворенію, ибо при господствѣ общей культуры, національности потеряли свое значеніе. Въ-пятыхъ, общество не было бы удовлетворено и республиканской формой государственнаго устройства, ибо въ настоящее время оно нуждается во власти, стоящей надъ суровымъ однообразіемъ закона, которая могла бы смягчать его силу [1]).

„Мы все-еще, говоритъ Этвёшъ, продолжаемъ въ нашихъ теоріяхъ о государствѣ копировать древнихъ, провозглашая, что государство есть „высочайшее“, предъ которымъ должна склоняться справедливость и нравственность. Мы идемъ быстрыми шагами къ подчиненію индивида абсолютной власти государства, а государственную власть отдаемъ въ руки всемогущаго народа. Всемогущество народа сдѣлалось теперь уже не фразой. Такъ какъ народъ повсюду, то его власть можетъ простираться на великое и малое, ибо чрезъ него осуществляется мощь государства; онъ же, образуя общественное мнѣніе, стоитъ внѣ всякой узды“ [2]). Кромѣ того, нельзя думать, чтобы массы, получивъ политическія права, не воспользовались ими для

---

[1]) Ib., стр. 237.
[2]) Ib., стр. 74.

матеріальныхъ выгодъ, подобно тому, какъ ими пользовались для той же цѣли зажиточные классы. Безопасность теперь, какъ и прежде, зависитъ отъ „правовыхъ понятій“ суверена. Коммунизмъ является Этвöшу какъ логическій результатъ, такимъ образомъ, понимаемой идеи свободы и равенства. Но, такъ какъ коммунизмъ не можетъ осуществиться безъ сильной правительственной власти и не можетъ поддерживаться иначе, какъ такой же властью, то будущее, къ которому стремится европейское общество, есть, по мнѣнію Этвоша, борьба зажиточныхъ и бѣдныхъ классовъ, или деспотія.

Нельзя не сознаться, что эта картина нарисована рѣзкими и вѣрными штрихами, во всемъ, исключая значенія національности, которое безъ основанія унижено. Ни изученіе настоящаго, ни изученіе прошлаго не даетъ намъ никакого права заключить, что національное изчезнетъ въ общечеловѣческомъ; сближеніе римлянъ съ греками не повело къ отождествленію ихъ цивилизацій, какъ и въ настоящее время, нѣмцы, французы и англичане не отождествляются, несмотря на то, что литература и учрежденія одного народа извѣстны другимъ. Близость идей современныхъ народовъ есть только кажущаяся и поверхностная, ограниченная небольшимъ кругомъ, за предѣлами которого національности столь же рѣзко различны, какъ и всегда. Сама эта кажущаяся близость идей есть, въ сущности, признакъ упадка европейскихъ націй, признакъ ихъ духовнаго истощенія, ибо все духовно-живущее непремѣнно оригинально и, какъ такое, не можетъ уничтожиться во всеобщемъ. Только формальныя (математическія) истины всеобщи; во всемъ остальномъ духовно живущія существа непремѣнно оригинальны; ибо только плоское и пошлое похоже другъ надруга въ жизни конечно-разумныхъ существъ. Цивилизація не уничтожаетъ національнаго, ибо сама цивилизація есть лишь результатъ психической жизни націи, этого сложнаго духовнаго индивида. Цивилизаціи механически не передаются. Чтобы одинъ народъ принялъ цивилизацію другого народа, необходимо, чтобы произошла духовная ассимиляція (уподобленіе) переносимой цивилизаціи съ цивилизаціей принимающаго народа, причемъ

результатомъ подобной ассимиляціи всегда является новая цивилизація, мало похожая на перенесенную цивилизацію. Національное не разлагается на части какъ и все живое, а живетъ всегда цѣлостно, а потому, несмотря на видимое тождество европейской цивилизаціи, европейскіе народы живутъ отдѣльною психическою жизнею, переработывая по-своему даже общія начала цивилизаціи. Національное есть особый духовный феноменъ, требующій самостоятельнаго изученія, феноменъ, который совершенно не былъ понятъ Этвöшемъ. Что-же касается до другихъ положеній Этвöша, то едва ли можно оспаривать, что идея свободы, какъ она понимается теперь, ведетъ къ деспотизму массы, а идея равенства уничтожаетъ свободу. Основная причина этого лежитъ, по моему мнѣнію, въ формальномъ пониманіи права, въ отождествленіи права съ свободой. Но Этвöшъ не идетъ до этой коренной ошибки; онъ думаетъ исправить ее, точно опредѣливъ содержаніе, заключающееся въ понятіи „свобода“ и указавъ, сообразно этому, ея мѣсто въ государствѣ. „Свобода, говоритъ онъ, есть состояніе, въ которомъ человѣкъ можетъ употреблять, какъ собственныя силы, такъ и окружающую природу, по собственному усмотрѣнію въ границахъ возможности“. Поставивъ такое опредѣленіе свободы, Этвöшъ старается указать, какимъ образомъ оно можетъ быть осуществлено въ государствѣ. Онъ обходитъ вопросъ, почему, во имя какого правового начала, государство должно осуществлять такую свободу, довольствуясь лишь указаніемъ, что такое пониманіе свободы вытекаетъ изъ основъ христіанской цивилизаціи, а государственный порядокъ долженъ всегда основываться на принципахъ, тождественныхъ цивилизаціи. „Всякая цивилизація погибаетъ, говоритъ Этвöшъ, или тогда, когда ея начала осуществлены, или когда они сознаны ложными. Христіанская цивилизація еще не можетъ считаться осуществленной, а потому должна осуществиться; свобода же, съ христіанской точки зрѣнія, состоитъ не въ участіи индивидовъ въ государствѣ, но въ гарантіи индивидуальной независимости“. [1]) Равенство, го-

---

[1]) Ib., т. II, стр. 3:

ворить онъ, далѣе есть ничто иное, какъ средство, посредствомъ коего свобода можетъ быть доставлена для всѣхъ.

Указавъ, что идея свободы и равенства вытекаетъ изъ христіанства, Этвöшу, казалось бы всего легче обосновать свою теорію на началахъ христіанства, но онъ обошелъ эту опору, такъ какъ само христіанство для него не абсолютно-истинно, а лишь относительно истинно. Для того, чтобы обосновать свою теорію, онъ возвращается къ началамъ естественнаго права, объявляя, что государство, хотя не происходитъ договоромъ, но имъ поддерживается. „Только договоръ, говоритъ Этвöшъ, можетъ оправдать существованіе государства передъ нашимъ разумомъ“ [1]). Само государство для индивида есть только средство для осуществленія личныхъ цѣлей: оно назначено лишь охранять его безопасность [2]). Всю цѣль бытія государства Этвöшъ сводитъ на защиту индивида въ его матеріальныхъ и моральныхъ потребностяхъ. Государство не обязано стремиться, чтобы каждому доставить матеріальное благосостояніе, но чтобы доставить свободу, какъ условіе, необходимое для пріобрѣтенія матеріальнаго благосостоянія; но для того, чтобы государство могло осуществить эту задачу, необходима сильная центральная власть.

Читатель видитъ, какъ бѣдны результаты, къ которымъ пришелъ Этвöшъ. Къ инымъ онъ и не могъ придти, ибо если мы оторвемъ государство отъ связи съ общею національною жизнью, то оно и явится какъ механизмъ для осуществленія свободы. Но какимъ образомъ государство можетъ быть низведено до механизма—этого не объясняетъ ни одинъ теоретикъ кантовской школы; да этого и объяснить не возможно, ибо это нелѣпость.

Мы не будемъ разсматривать въ подробностяхъ теорію Лабулэ, изложенную въ его сочиненіи „О границахъ государственной власти“, скажемъ только, ради извѣстности автора,

---

[1]) Ib., т. II, стр. 65.
[2]) Ib., т. II, стр. 88.

что это сочиненіе есть компиляція, составленная по Токвилю, Этвёшу и Стюарту Миллю.

Несмотря на всѣ свои недостатки, выше разсмотрѣнные нами, кантовская теорія правового государства удивительно живуча въ Германіи. Въ недавнее время она обогатилась двумя сочиненіями, Бера и Гнейста, которыя упрямо стоятъ на кантовской точкѣ зрѣнія, не прибавляя ничего новаго къ ея существенному содержанію, но стараясь примѣнить ее къ практикѣ государственной жизни.

„Право, говоритъ Беръ, окружаетъ людей духовными границами. Внутри этихъ границъ лежитъ область, въ которой человѣкъ можетъ свободно дѣйствовать, развивая свое человѣческое бытіе, не ограниченный ничѣмъ, кромѣ внутреннихъ предписаній нравственнаго закона. Право тождественно съ свободой. „Необходимо, говоритъ онъ далѣе, опредѣлить то, что требуетъ совмѣстная жизнь людей и имѣющій установиться порядокъ. Необходимо выдѣлить (изъ сферы предписаній, создаваемыхъ человѣческимъ духомъ) все то, въ чемъ проявляется необходимое, которое познается какъ право. Такимъ образомъ право отдѣляется отъ морали, съ которой оно первоначально соединено. Такимъ путемъ получается то, что мы называемъ правомъ in abstracto“ [1]).

Нетрудно видѣть, что это есть ничто иное, какъ кантовскія формулы права и морали, выраженныя лишь другими словами и съ меньшей опредѣленностью. Государство, по Беру, есть ничто иное, какъ учрежденіе для осуществленія этого формальнаго права, или просто учрежденіе, для распредѣленія сферъ свободы между его сочленами. „Государство, говоритъ онъ, не должно стремиться къ осуществленію какихъ-либо нравственныхъ цѣлей, но осуществлять лишь то, что принадлежитъ къ сферѣ права, т. е. гарантировать каждому сферу его свободы“. „Въ осуществленіи права государство осуществляетъ свою собственную идею“. „Мы даемъ государству, говоритъ онъ далѣе, на-

---

[1]) „Der Rechtstaat“, Bähr. 1864 г., стр. 5.

значеніе, установлять право чрезъ законъ и судебное рѣшеніе, приводящееся въ исполненіе государственною мощью."

Трудно себѣ представить болѣе узкое и до нелѣпости смѣшное опредѣленіе задачи государства и жизни индивида. Съ точки зрѣнія Бера, жизнь индивида въ государствѣ, ни чѣмъ не разнится отъ жизни индивида въ пустынѣ, кромѣ нѣкотораго ограниченія со стороны государственной власти его свободы. Онъ совершенно опускаетъ изъ вида, что жизнь индивидовъ въ государствѣ тѣснѣйшимъ образомъ связываетъ ихъ узами экономическихъ, моральныхъ и умственныхъ интересовъ, причемъ общее умственно-нравственное и экономическое развитіе индивида зависитъ отъ развитія государства и тѣсно съ нимъ связывается. Беръ понимаетъ государство не какъ живое цѣлое, постоянно измѣняющееся, но какъ механизмъ, состоящій, хотя изъ неравныхъ частей, но тѣмъ не менѣе, по его мнѣнію, участіе этихъ частей въ цѣломъ можетъ быть разъ навсегда строго опредѣлено. „Государство, говоритъ онъ, есть юридическое развитіе понятія о товариществѣ народа" [1]). Только при такомъ пониманіи государства, говоритъ онъ, доля свободы каждаго члена можетъ быть разъ навсегда точно опредѣлена.

На такомъ чисто механическомъ пониманіи государства построена вся теорія Бера. Онъ создаетъ особую теорію права обществъ, въ ряду которыхъ онъ ставитъ и государство, ставя такимъ образомъ государство совершенно на одну доску съ акціонерной компаніей какого-либо торговаго предпріятія. Государство, по Беру, является простымъ созданіемъ частной воли индивидовъ, ради удовлетворенія ихъ интересовъ. „Нѣкоторые интересы, говоритъ Беръ, уединенный человѣкъ не можетъ совершенно удовлетворить. Въ силу этого, онъ, по необходимости, долженъ вступить въ союзъ съ себѣ подобными индивидами; эти союзы покоятся на соединеніи индивидовъ въ виду ихъ одинаковыхъ интересовъ" [2]). „Сущность общества, говоритъ далѣе Беръ, состоитъ въ томъ, что посредствомъ него создается общая воля, которая свободно вращается внутри извѣстныхъ границъ,

[1]) Ib., стр. 44.
[2]) Ib., стр. 20.

которой всѣ въ извѣстной мѣрѣ становятся подчиненными. Эта общая воля можетъ быть осуществляема посредствомъ одного лица, которому будетъ поручено осуществить ее, нѣсколькихъ лицъ, или ее прямо будетъ осуществлять большинство" [1]). Не ограничиваясь созданіемъ этой механической теоріи государства, напоминающей собою всецѣло теоріи XVII-го столѣтія, Беръ стремится a priori опредѣлить разъ навсегда правовую сферу государства: во 1-хъ, количество жертвъ, которыя долженъ давать индивидъ государству; во 2-хъ, мѣру того, что государство должно давать индивиду; въ 3-хъ, способъ осуществленія общей воли [2]). Механичность беровской теоріи государства достигаетъ здѣсь своего апогея; Беръ не видитъ необходимости для государства въ жизни, въ развитіи, причемъ, конечно, измѣняется, то расширяясь, то съуживаясь сфера государственной дѣятельности, какъ будто съ устройствомъ государства, по теоріи Бера, исторія народовъ обратится изъ государственной въ индивидуальную исторію его членовъ.

Таковы воззрѣнія Бера относительно общихъ началъ государственнаго устройства. Послѣ такого рѣшенія общихъ началъ, практическое осуществленіе такого государства уже не представляетъ затрудненій. Во главѣ государства должна стоять законодательная власть. „Все стремленіе новаго времени, говоритъ Беръ, клонится къ тому, чтобы общность націи сдѣлать товариществомъ, на строго опредѣленныхъ юридическихъ началахъ и въ концѣ концовъ уничтожить понятіе государства, какъ посредничающаго фактора, опредѣляющаго юридическое положеніе единицы въ этомъ товариществѣ" [3]). Правительственныя и судебныя власти въ этомъ новомъ товариществѣ, конечно, будутъ играть лишь роль исполнителей, причемъ органы правительственной власти будутъ подчинены судебной. Между этими двумя властями будутъ лишь незначительныя разницы. Для судовъ право и законъ опредѣлятъ положительныя, внутреннія,

---

1) Ib., стр. 27, т. I.
2) Ib., стр. 34, т. I.
3) Ib., стр. 47, т. I.

строго опредѣленныя границы ихъ дѣятельности; правительственной власти право и законъ опредѣлятъ лишъ внѣшнія, болѣе или менѣе свободныя границы дѣятельности". Всякое постановленіе правительственной власти можетъ быть обжаловано въ судѣ, причемъ убытки, понесенные индивиду незаконнымъ распоряженіемъ правительственной власти, должны быть возмѣщены. Бера затрудняетъ приэтомъ только одинъ вопросъ: какимъ образомъ тоже самое правительство будетъ постоянно принуждено идти само противъ себя, исполняя судебное рѣшеніе, постановленное судомъ противъ него самаго? Но онъ весьма скоро успокаивается, говоря, что „государственная власть, которая не будетъ исполнять судебнаго рѣшенія, тѣмъ самымъ сама освобождаетъ всѣхъ отъ подчиненія", то-есть при малѣйшемъ препирательствѣ между органами правительственной и суденой власти этого товарищества-государства должна на помощь прийдти революція.

Къ такимъ выводамъ приходитъ современная теорія правового государства, стремящаяся удержаться на точкѣ зрѣнія Канта. Она кажется очень простой, ясной, п. ч. она обходитъ трудности; она разрубаетъ гордіевъ узелъ, но не развязываетъ его. Весьма легко написать теорію объ отношеніяхъ членовъ товарищества между собою и по отношенію къ представителю власти товарищества, если цѣлью товарищества, будетъ какое-либо практическое предпріятіе, ибо никто изъ его членовъ жизненно въ немъ не заинтересованъ, не связанъ съ нимъ цѣлостно, какъ связанъ человѣкъ съ государствомъ. Но нравственная природа человѣка гораздо глубже; она не исчерпывается его практической дѣятельностью. Самыя сухія и практическія, повидимому, натуры не исключаютъ идеальныхъ элементовъ въ своемъ существованіи, хотя ревниво прячутъ ихъ отъ взора общества, считая неблагоразумнымъ выказывать ихъ. Государственная жизнь народа, въ ея цѣломъ, поддерживается энтузіастами, которые есть настоящіе дѣятели, двигающіе и поддерживающіе народъ и государство. Подъ именемъ энтузіастовъ обыкновенно разумѣютъ молодыхъ людей, увлеченныхъ какой-либо идеей, въ осуществленіе которой они слѣпо

вѣрять; но я здѣсь употребляю это слово въ болѣе глубокомъ и, мнѣ кажется, болѣе психически-вѣрномъ его значеніи. Истинные энтузіасты тѣ, которые умѣютъ скрыть свой энтузіазмъ, между тѣмъ какъ онъ все-таки остается пламенемъ, поддерживающимъ ихъ жизненную энергію. Но энтузіазмъ не мыслимъ безъ стремленія къ возвышенной цѣли, превосходящей средства индивида, безъ цѣли далекой отъ его ежедневныхъ интересовъ, словомъ, безъ стремленія къ осуществленію нравственнаго идеала въ жизни общества. Идеальный элементъ въ человѣкѣ именно можетъ выражаться въ стремленіи къ совершенному общественному устройству. Кантъ сдѣлалъ глубочайшую ошибку, думая, что человѣка можетъ удовлетворить уединенное стремленіе къ собственному совершенству; но такое стремленіе индивида будетъ имѣть въ его собственныхъ глазахъ характеръ безцѣльности, если все остальное общество будетъ стоять въ сторонѣ отъ этого стремленія. Слабая сторона кантовской морали — обоготвореніе индивида — здѣсь высказалось наиболѣе ярко. Только въ отношеніи Божества мыслимо, что Оно остается вѣчно и неизмѣнно себѣ вѣрнымъ, несмотря на не нравственныя отношенія къ нему людей. Но человѣкъ не можетъ считать себя обязаннымъ и исполнить нравственныя отношенія къ обществу, если это общество не относится къ нему также нравственно. Въ умѣ человѣка стремленіе къ общественному идеалу не отдѣлимо связано съ стремленіемъ къ личному совершенствованію. Свести государственныя отношенія на форму отношеній товарищества — это совсѣмъ не значитъ разрѣшить задачу неудовольствій индивида на общество и государство; но это значитъ отнять у индивидовъ лучшее содержаніе ихъ жизни. Это не значитъ умиротворить государственныя отношенія индивидовъ, но значитъ просто отнять у индивидовъ источникъ ихъ жизни.

Другой современный писатель, Гнейстъ, приходитъ къ тѣмъ же результатамъ, что и Беръ, но онъ отправляется отъ болѣе глубокихъ соображеній. Гнейстъ не теоретикъ, а историкъ. Долгое изученіе англійскаго устройства привело его къ мысли найдти въ немъ осуществленный идеалъ правового государства, обобщивъ его начала и давъ имъ теоретическую под-

кладку. Гнейстъ хорошо понимаетъ, что „исторія народовъ не развивается и даже не уясняется изъ одной разумной природы людей“. Онъ увѣренъ, что задачи государства и церкви могутъ быть разрѣшены не разомъ, путемъ теоріи, но разрѣшаются лишь „медленною работою жизни“, приводящей къ единству противоположность различныхъ общественныхъ интересовъ. „Духъ умѣренности, говоритъ Гнейстъ, есть духъ справедливости“. Гнейстъ самъ не хочетъ разрѣшить, въ какой бы то ни было формѣ, эту противоположность жизненныхъ интересовъ, предоставляя имъ разрѣшиться самой жизнью; онъ хочетъ указать лишь форму государства, которая можетъ наиболѣе способствовать ихъ разрѣшенію. Умѣренность, самообладаніе, неторопливость—вотъ все, что онъ совѣтуетъ обществу, какъ выводъ науки. „Какъ отдѣльный человѣкъ, говоритъ Гнейстъ, долженъ преодолѣвать борьбу его страстей съ его обязанностями посредствомъ свободнаго напряженія воли, таково же назначеніе и общества людей: стремиться преодолѣвать противоположность интересовъ чрезъ организацію государства“ [1]). Государство должно стремиться къ выполненію своей задачи — примиренію общественныхъ интересовъ—но лишь посредствомъ нравственнаго вліянія, которое сдѣлалось его главною обязанностью со времени реформаціи и паденія католической церкви. Стремиться примирить противоположность различныхъ классовъ должно не государство, а общество. „Не философствующее, но самодѣятельное общество можетъ осуществить идею правового государства. Не новые организующіе законы, но новая организація управленія можетъ обосновать правовое государство“. Осуществленное правовое государство Гнейстъ находитъ въ Англіи, въ ея самоуправленіи, потому что здѣсь индивидъ пользуется гарантіями его личной свободы: во 1-хъ, обыкновенные гражданскіе суды здѣсь прямо рѣшаютъ о законообразности дѣйствій государственнаго чиновника, о предѣлахъ власти чиновника, если возникнетъ жалоба на превышеніе власти со сто-

---

[1]) „Der Rechtsstaat“, стр. 9, 1872 г.

роны чиновника; во 2-хъ, въ Англіи обыкновенные уголовные суды косвенно рѣшаютъ и вообще вопросъ о законообразности дѣйствій чиновника. Посредствомъ этихъ двухъ судовъ индивидъ, говоритъ Гнейстъ, совершенно гарантированъ въ его правахъ" [1]). Высочайшая гарантія неприкосновенности правъ англичанина, говоритъ въ другомъ мѣстѣ Гнейстъ, состоитъ въ томъ, что въ Англіи перемѣна министерствъ не вліяетъ нисколько на областное управленіе. Въ дѣятельности центральной государственной власти проявляется не односторонняя регламентація государства, хотя государственный суверенитетъ и здѣсь стоитъ выше общества.

Съ точки зрѣнія своего признаннаго идеала, Англіи, Гнейстъ критикуетъ попытки французовъ осуществить правовое государство. „Эти попытки, говоритъ онъ, были благопріятны для возникновенія единообразной государственной мощи, развитію общественной культуры, поскольку послѣдняя возможна безъ духа самоограниченія и самостоятельности, но не благопріятна для гармоническаго развитія государственнаго права" [2]). Всѣ классы французскаго общества сходились только въ одномъ — въ своей ненависти къ существующему государству, стремясь разрѣшить всѣ противорѣчія чрезъ „самодержавіе народа". Эти отношенія привели французовъ къ бумажному формулированію во всѣхъ ихъ конституціяхъ, „основныхъ правъ человѣка," тогда какъ никто не позаботился о созданіи условій для ихъ защиты. Въ силу этихъ стремленій, французское общество совершенно извратило парламентарное государство. Исходной точкою сдѣлалась здѣсь не государственная правительственная власть, которой общество подчиняетъ себя чрезъ посредствующее звено самоуправленія и, такимъ образомъ, участвуетъ правомъ соизволенія въ королевской прерогативѣ; но власть законодательная, являющаяся здѣсь какъ высшая основополагающая власть, а государственное управленіе дѣлается лишь простымъ исполненіемъ. Извращенное государственное

[1]) Ib., стр. 35.
[2]) Ib., стр. 75.

устройство приняло во Франціи слѣдующія формы: 1-хъ) законодательная власть исполняется не королемъ въ парламентѣ, но самимъ обществомъ, по собственному праву. Министры и чиновники сдѣлались лишь просто исполнительной властью большинства законодательнаго собранія; во 2-хъ) для защиты противъ произвола чиновниковъ не существуетъ никакого независимаго суда. О необходимости нормировать закономъ исполненіе государственной власти французское общество, при взрывѣ революціи, не имѣло никакого понятія. Весьма понятно, заключаетъ Гнейстъ, что „общество, которое не подчиняется высшей власти государства, но само государство дѣлаетъ органомъ его интересовъ, извращаетъ понятіе „королевской прерогативы" въ простую исполнительную власть,—извращеніе, совершенно чуждое англійскимъ законамъ" [1]).

Во Франціи, допустившей народный суверенитетъ встать на мѣсто государственнаго суверенитета, сами республики, по мнѣнію Гнейста, организованы монархически. Общество, въ силу народнаго суверенитета, сохраняетъ лишь право „на революцію", періодически образуя новую государственную власть. Ни одна династія не можетъ здѣсь прочно утвердиться, ибо каждая должна вступать въ сдѣлки съ церковью, арміей и вліятельными слоями общества [2]). Вообще, замѣчаетъ Гнейстъ, всякая страна идетъ къ разложенію, если въ ней общественные классы въ цѣломъ начинаютъ борьбу за обладаніе государственной властью. Причина этого явленія кроется въ томъ, что общество постоянно обманываетъ себя и думаетъ осуществлять въ своей волѣ „государственное право", когда каждый изъ членовъ общества заботится лишь объ удовлетвореніи его интересовъ. Общество постоянно требуетъ, чтобы государство обезпечило его „основныя права", но эти права, ничѣмъ не гарантированныя въ ихъ исполненіи, побуждаютъ общество просить новыхъ и новыхъ „основныхъ правъ", причемъ общество считаетъ государствен-

---

[1]) Ib., стр. 149.
[2]) Ib., стр. 88.

ную власть лишь своей исполнительницей, ища лишь права вмѣшательства въ министерское управленіе, никогда не думая о гарантіяхъ безпристрастнаго исполненія власти. Всѣ равномѣрно выходятъ здѣсь изъ интересовъ собственной персоны, требуя споспѣшествованія ея личнаго благосостоянія, не думая о самоограниченіи и самообладаніи, которыя повелѣваются интересами другихъ. Философское созерцаніе государства можетъ поставить общее благо его постоянной цѣлью, но разумный характеръ націи долженъ умѣрять эгоистическія стремленія отдѣльныхъ классовъ общества... Если бы было возможно въ одинъ день собрать словесно или на письмѣ, въ данномъ государствѣ, всѣ требованія отдѣльныхъ лицъ къ государству и затѣмъ разсуждать о возможности ихъ выполненія, то, конечно, получился бы такой хаосъ противорѣчивыхъ стремленій, что никто даже не сталъ бы утверждать, что государство есть „сумма этихъ представленій", и требовать, чтобы „общественному мнѣнію" была предоставлена государственная власть [1]). Архимедова точка опоры для поворота общества къ правовому государству лежитъ въ выработкѣ государственнаго устройства, то-есть въ законосообразной связи общества съ государствомъ, въ законодательствѣ, управленіи и судѣ. Какъ предварительныя условія для успѣха этого дѣла есть самосознаніе общества о его собственномъ существѣ, то есть о невозможности ему собственными усиліями добиться образованія правового государства. Необходимо послѣдовательное проведеніе конституціоннаго государства, состоящее не въ устройствѣ одной законодательной власти, которая бы господствовала надъ обществомъ, но законосообразное устройство всѣхъ трехъ членовъ государственной власти по одной системѣ и выходя изъ одного положенія. Всѣ неосновательныя требованія общества всегда будутъ разбиваться о неизмѣняемую природу государства.

Таковы идеи Гнейста о правовомъ государствѣ. Ученый историкъ изъ своего долголѣтняго наблюденія надъ англійской жизнью почерпнулъ, безъ сомнѣнія, много здравыхъ идей о томъ,

---

[1]) Ib., стр. 115, 130, 133, 134.

каковъ долженъ быть ходъ развитія здороваго государства. Сочиненія Лоренца Штейна указали ему на опасность, которая угрожаетъ государству, если оно дѣлается органомъ одного общественнаго класса, и вообще оттуда онъ почерпнулъ вѣрную идею, что государство является представителемъ единства, тогда какъ общество представляетъ лишь многообразіе нуждъ различныхъ классовъ. Замѣчаніе Гнейста о французскомъ государственномъ устройствѣ мѣтко и глубоко, но тѣмъ не менѣе Гнейстъ обходитъ самый вопросъ о томъ, что̀ такое правовое государство. Безъ сомнѣнія, если мы скажемъ, что это есть государство умѣренное, котораго граждане исполнены самообладанія, то мы дадимъ отвѣтъ, содержащій въ себѣ весьма мало опредѣленнаго. Думать, что „правовое государство“ образовалось или развивалось путемъ парламентскаго соглашенія различныхъ общественныхъ интересовъ—это значитъ отрицать значеніе мышленія въ государственной жизни. Въ сущности, Гнейстъ говоритъ современному обществу: устройте конституціонную монархію, по образцу Англіи, съ широкимъ самоуправленіемъ — и правовое государство явится само собою. Но формы, какъ бы онѣ ни были хороши, не замѣняютъ содержанія. Законодательная власть, во всякомъ случаѣ, остается главной, ибо она даетъ нормы и для мѣстнаго управленія, слѣдовательно, эти нормы остаются существомъ дѣла, хотя хорошая организація исполнительной власти, безъ сомнѣнія, имѣетъ также огромную важность, можетъ быть и равную съ выработкой правомѣрныхъ законовъ. Но выработка правомѣрныхъ законовъ не можетъ быть предоставлена лишь практической дѣятельности парламентскихъ членовъ, ибо сама эта дѣятельность нуждается въ сознанной идеѣ, опредѣленной цѣли, къ которой должно стремиться законодательство. Безъ этой нормирующей идеи сама парламентская дѣятельность теряетъ точку опоры и необходимо обращается въ борьбу различныхъ общественныхъ интересовъ. Этимъ я не хочу сказать, чтобы теорія государственнаго права могла разъ навсегда дать эту нормирующую идею, ибо и она сама, безъ сомнѣнія, должна измѣняться, углубляясь и расширяясь вмѣстѣ съ развитіемъ народа, но только то, что такая идея, сознанная обще-

ствомъ, должна освѣщать каждый шагъ на пути его развитія. Такой идеей не можетъ быть лишь „умѣренность“, ибо никто не уступитъ своихъ интересовъ въ пользу интересовъ другого во имя „умѣренности“, если она сама не будетъ требоваться во имя другого, болѣе высшаго начала, способнаго сдержать эгоизмъ. При всемъ этомъ Гнейстъ упускаетъ изъ виду, что „умѣренность“ и способность къ практическимъ сдѣлкамъ, свойственная характеру англичанъ, не доступна одинаково для всѣхъ національностей; французы, по своей натурѣ, напримѣръ, преклоняются лишь предъ ясно-сознанной идеей; нѣмцы удовлетворяются лишь посредствомъ философскаго выведенія своихъ политическихъ принциповъ изъ одной идеи.

ГЛАВА II.

Теорія механическаго осуществленія свободы.

Ученіе де-Лольма, Адамса, Стори и критика ихъ.

Нигдѣ, мнѣ кажется, стремленія эпохи не выразились столь ясно, какъ въ механической теоріи осуществленія свободы. Большинство англійскихъ и американскихъ писателей не занимаются теоретическимъ доказательствомъ тождества права и свободы, какъ-бы подразумѣвая это само собою, но думаютъ, по указаніямъ Монтескьё, что свобода осуществится какъ-бы сама собою, посредствомъ особой организаціи государственной власти.

Мы не будемъ излагать мнѣнія основателя теоріи „дѣленія государственной власти“, какъ наилучшаго средства осуществленія политической свободы, предполагая, что знаменитая глава Монтескьё объ Англіи всѣмъ извѣстна, а перейдемъ прямо къ его менѣе извѣстнымъ послѣдователямъ.

Одинъ изъ первыхъ комментаторовъ-апологистовъ англійскаго государственнаго устройства, де-Лольмъ, въ своемъ сочиненіи „Конституція Англіи“ („The constitution of England“)

почти не занимается теоретическими вопросами о задачахъ и цѣли государства, молчаливо принимая, что осуществленіе свободы есть единственная цѣль государства. Подъ именемъ свободы онъ понимаетъ „обезпеченіе каждому лицу, пока оно уважаетъ личность другихъ и оставляетъ ихъ спокойно пользоваться продуктами своей производительности, полной увѣренности, что его безопасность и пользованіе собственными продуктами также обезпечены для него“ [1]. Свободнымъ государствомъ де-Лольмъ называетъ не такое, гдѣ всѣ пользуются участіемъ во власти, но такое, гдѣ законъ одинаковъ для всѣхъ и одинаково для всѣхъ исполняется [2]. Въ своемъ замѣчательномъ сочиненіи де-Лольмъ старается указать, какія историческія обстоятельства способствовали къ образованію изъ Англіи свободнаго государства и въ чемъ заключаются наилучшія гарантіи англійской свободы. Для той и для другой цѣли онъ приводитъ очень много остроумныхъ и глубокихъ соображеній. Основа англійской свободы, по мнѣнію де-Лольма, кроется въ томъ, что Англія прошла ранѣе другихъ государствъ чрезъ періодъ сильной, деспотической власти королей, которая принудила всѣ общественные классы Англіи соединиться и искать единодушно ограниченія королевской власти, тогда какъ во Франціи упадокъ королевской власти и самоволіе феодаловъ повели сначала къ раздробленію королевства на множество почти независимыхъ удѣловъ, въ которыхъ деспотически распоряжались феодальные бароны. Періодъ деспотизма норманскихъ королей помогъ устройству въ Англіи конституціонной монархіи именно потому, что этотъ деспотизмъ ранѣе сплотилъ Англію въ одно большое цѣлое, въ которомъ королевская власть стала лицомъ къ лицу съ народомъ, тогда какъ во Франціи, при возникновеніи участія народа въ государственной власти, въ XIV-мъ столѣтіи, вмѣсто одного парламента, возникло нѣсколько отдѣльныхъ парламентовъ въ разныхъ провинціяхъ, что́ естественно ослабило силу

---

[1]) „The Constitution of England“, изд. 1793 г., стр. 239.

[2]) Ib., стр. 240.

и значеніе народнаго представительства. Попытки простаго народа во Франціи—освободиться отъ тягости крѣпостнаго права и пріобрѣсти свободу—не привели ни къ чему, ибо крестьяне „никогда не поднимали взоръ свой выше полей, которыя они обработывали, не имѣли понятія о необходимости въ государствѣ людей различнаго ранга и порядка, необходимости различныхъ привилегій и прерогативъ, которыя составляютъ необходимое условіе всякой свободной конституціи. Издавна заключенные въ узкій кругъ деревенскихъ занятій, крестьяне имѣли мало пониманія о устройствѣ сложной фабрики управленія и болѣе свѣдущіе изъ нихъ понимаютъ съ трудомъ задачи государственной власти, когда стеченіе благопріятныхъ обстоятельствъ отдавало въ руки общества государственную власть" [1]). Де-Лольмъ, такимъ образомъ, считалъ англійскую конституцію не только плодомъ благопріятныхъ обстоятельствъ, но искусно построеннымъ зданіемъ, въ которомъ всѣ части строго обдуманы. Послѣднее мнѣніе ставитъ его въ разрядъ приверженцевъ и защитниковъ формальнаго правового государства, ибо онъ убѣжденъ, что въ государствѣ главное—форма его устройства, а не нравственное содержаніе, которымъ живетъ народъ. Въ этомъ отношеніи онъ близокъ къ Гнейсту, разнясь съ нимъ лишь въ томъ, что Гнейстъ свободу Англіи выводитъ изъ хорошей организаціи провинціальныхъ учрежденій, а де-Лольмъ—изъ хорошей организаціи центральныхъ. Словомъ, разница между ними лишь въ вѣкѣ: въ то время, когда жилъ де-Лольмъ, еще не было сдѣлано неудачнаго опыта перенесенія центральныхъ государственныхъ учрежденій Англіи въ Европу, тогда какъ послѣ опытовъ Франціи Европа убѣдилась, что съ ихъ переноской еще не устраивается свободное и правовое государство.

Секретъ англійской свободы заключается, по де-Лольму, въ раздѣленіи государственной власти между королемъ, парламентомъ и судами, причемъ эти власти взаимнымъ контролемъ другъ друга обезпечиваютъ свободу. „Основа англійской кон-

---

[1]) Ib., стр. 12, 13, 24, 35, 36, 44, 49.

ституціи, говоритъ онъ, главный принципъ, отъ котораго все зависитъ, заключается въ томъ, что въ Англіи законодательная власть, то-есть власть устанавливать, отмѣнять и измѣнять законы, относится къ одному парламенту". Ему же принадлежитъ исключительно право предлагать новые законы. Такое предоставленіе законодательной власти парламенту полезнѣе предоставленія ея цѣлому народу, ибо только представители народа, только лучшіе члены общества имѣютъ достаточно ума и знанія [2]). Независимость и безкорыстіе сужденій и дѣйствій членовъ парламента обусловливается тѣмъ, что никто изъ этихъ членовъ не можетъ получить какой-либо должности отъ короны. Эти члены необходимо должны стараться о созданіи лучшихъ законовъ, ибо они сами впослѣдствіи, сдѣлавшись простыми гражданами, должны подчиняться имъ и, какъ исключенные отъ власти, уже не могутъ злоупотреблять ими. Наконецъ, эта независимость обезпечивается полнымъ невмѣшательствомъ правительства въ выборы. Вторая основа англійской свободы, по де-Лольму, заключается въ томъ, что хотя въ рукахъ короля находится, по закону, вся правительственная власть, но гарантіей народа противъ злоупотребленій королевской власти служитъ исключительно принадлежащее парламенту, и именно нижней палатѣ (представителямъ народа), право опредѣлять налоги, то-есть давать источникъ жизни и движенія правительственной власти [3]). Третья гарантія заключается въ томъ, что судебная власть находится въ рукахъ независимыхъ судей, которые въ дѣлахъ гражданскихъ судятъ исключительно на основаніи англо-саксонскаго, а не римскаго права, а въ дѣлахъ уголовныхъ вопросъ о виновности рѣшается присяжными.

Де-Лольмъ далекъ отъ того, чтобы искать въ государственной конституціи гарантій личной свободы посредствомъ участія каждаго въ пользованіи государственной властью. „По де-Лольм-

---

[1]) Ib., стр. 60.
[2]) Ib., стр. 260, 244.
[3]) Ib., стр. 75.

му, каждый индивидъ въ Англіи имѣетъ лишь право на частную свободу, состоящую, согласно дѣленію англійскихъ юристовъ, во 1-хъ, въ правѣ собственности, то-есть въ правѣ исключительнаго пользованія плодами поземельнаго богатства и различными результатами, вытекающими изъ занятій какой-либо отраслью промысла; въ 2-хъ, въ правѣ личной безопасности; въ 3-хъ, правѣ свободнаго передвиженія" [1]). Онъ даже прямо отрицаетъ мысль, что свобода состоитъ лишь въ правѣ участія въ государственной власти, „ибо само это участіе, мѣтко говоритъ де-Лольмъ, есть не сама свобода, но лишь средство осуществить ее и притомъ средство, которое можетъ обратиться въ простую формальность" [2]). Право на участіе въ управленіи имѣетъ лишь доказанная способность къ управленію.

Совершенно на тѣхъ же принципахъ основано и сочиненіе Адамса [3]). Адамсъ точно также убѣжденъ, что свобода можетъ быть осуществлена лишь въ государствѣ, въ которомъ верховная власть раздѣлена между различными органами, контролирующими другъ друга. „Такъ какъ всѣ люди, говоритъ Адамсъ, имѣютъ наклонность слушаться лишь собственной воли и интересовъ въ созданіи, истолкованіи и исполненіи законовъ, ко вреду общаго блага и свободы, то верховная власть, то-есть власти законодательная, исполнительная и судебная, никогда не должна находиться въ рукахъ одного собранія, хотя бы даже ежегодно избираемаго народомъ, ибо большинство здѣсь будетъ подавлять меньшинство, творя законы, истолковывая и исполняя ихъ, сообразно интересу своего величія и славы" [4]). Онъ также и по тѣмъ же причинамъ враждебенъ господству самодержавія народа, находя его опаснымъ для свободы. Только въ государствахъ смѣшанныхъ, говоритъ онъ, народъ находится въ посто-

---

[1]) Ib., стр. 98.

[2]) Ib., стр. 240.

[3]) „Défense des constitutions americaines par John. Adams", trad., изд. 1792 г.

[4]) T. II, стр. 302.

янной дѣятельности; только въ нихъ онъ дѣлается постояннымъ блюстителемъ собственной свободы, п. ч. онъ знаетъ здѣсь, съ какой стороны ему грозитъ опасность и куда должны направляться его бодрость и его усилія. Только въ государствахъ смѣшанныхъ общественные вопросы разсматриваются съ жаромъ и притомъ безопаснымъ, ибо вражда не выходитъ за стѣны собранія [1]). Свои заключенія онъ черпаетъ въ изученіи учрежденій всѣхъ республиканскихъ государствъ. „Во всѣхъ республикахъ, говоритъ онъ, въ заключеніи своего очерка республиканскихъ учрежденій, большихъ и малыхъ, народныхъ, аристократическихъ и монархическихъ, мы наблюдали массу любопытныхъ изобрѣтеній для того, чтобы уравновѣсить всѣ власти, подавить страсти, свойственныя ихъ представителямъ и помѣшать имъ броситься въ излишества, къ которымъ они имѣютъ наклонность“ [2]). Опытъ постоянно доказываетъ, говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ, что ни религія, ни воспитаніе никогда не оказывались достаточными для того, чтобы подавлять страсти людей и покровительствовать прочно свободѣ и собственности, если государственная власть находилась въ рукахъ аристократіи или народа. Свобода можетъ быть достигнута не иначе, какъ посредствомъ содѣйствія трехъ различныхъ состояній людей, обязанныхъ дѣйствовать вмѣстѣ, возбужденныхъ, въ силу ихъ собственнаго интереса, наблюдать другъ за другомъ и дѣлаться другъ для друга охранителями законовъ. Религія, воспитаніе, клятвы, самые законы—все уступаетъ передъ страстью людей къ выгодѣ и власти, и этой страсти нельзя противопоставить другой препоны, какъ тоже страсть, выгоду и власть. Равновѣсіе властей, къ которому должно стремиться всякое политическое устройство, Адамсъ изображаетъ такимъ образомъ. „Легче понять, что такое политическое равновѣсіе, если мы сравнимъ его съ обыкновеннымъ равновѣсіемъ. Всякое равновѣсіе предполагаетъ три вещи: часть держащую и двѣ чаши со

---

[1]) Ib., стр. 292.
[2]) Ib., стр. 176.

всѣмъ, что въ нихъ содержится. Точно такъ въ государствѣ: балансъ долженъ быть поддержанъ посредствующей рукой, распредѣляющей власти съ величайшей точностью по чашамъ. Самый слабый можетъ поддержать равновѣсіе, съ ловкостью отнимая изъ одной чаши излишекъ и добавляя въ другую, чтобы обѣ поддерживать въ совершенномъ равновѣсіи“ [1]). Подобное равновѣсіе должно быть устроено и въ государствѣ. „Весь вопросъ, говоритъ Адамсъ, заключается лишь въ томъ, посредствомъ какой комбинаціи властей или какой формы государственнаго устройства легче обезпечить явленіе хорошихъ законовъ и организовать безпристрастное ихъ исполненіе такимъ образомъ, чтобы граждане пользовались ими съ величайшей безопасностью, безъ боязни, что они когда-либо будутъ нарушены“ [2]). Такого рода устройство Адамсъ находитъ тамъ, гдѣ власти законодательная, судебная и правительственная имѣютъ независимыхъ представителей. Онъ старается доказать, что такая система „тройного баланса“ основана на непреложныхъ законахъ природы. „Всѣ конституціи, говоритъ Адамсъ, называющія себя свободными, но въ которыхъ не осуществлено дѣленіе этихъ трехъ родовъ власти и онѣ точно не отдѣлены, находятся въ состояніи несовершенства, непрочны, и народъ, принявшій ихъ, будетъ скоро порабощенъ“ [3]). Хотя Адамсъ, въ общемъ смыслѣ, признаетъ принадлежность верховной власти за народомъ, но онъ не выводитъ отсюда законности одной только формы, именно — Демократической Республики, признавая за народомъ право передать свою власть кому-угодно. Онъ также далекъ отъ признанія за каждымъ индивидомъ политическихъ правъ, въ силу его простой принадлежности къ государству. „Съ того момента, говоритъ Адамсъ, когда вы признаете за нѣкоторыми людьми болѣе способностей, чѣмъ за другими, и признаете, что общинѣ принадлежитъ право судить о способности тѣхъ, которые ее состав-

---

[1]) Ib., т. I, стр. 187.
[2]) Ib., стр. 231.
[3]) Ib., стр. 416.

ляютъ, вы добровольно отказываетесь отъ естественной страсти повелѣвать и должны подчиняться тѣмъ, кому будетъ поручено управлять“ [1]).

Тѣ же принципы, выраженные почти тѣми же словами, мы находимъ и у современнаго писателя Стори въ его комментаріяхъ на американскую конституцію.

Стори признаетъ, что государство создается не контрактомъ его членовъ между собою, но народной волей, все установляющей и опредѣляющей. Цѣль государства—„обезпечить благословеніе свободы народу и его собственность“. Эта цѣль достигается тоже, по Стори, дѣленіемъ государственной власти и образованіемъ смѣшаннаго государственнаго устройства. При смѣшанной формѣ государство будетъ монархіей, „если исполнительная власть находится въ рукахъ одного лица и передается по наслѣдству; аристократіей, если она будетъ наслѣдственна въ рукахъ нѣсколькихъ аристократическихъ семействъ, и демократіей или республикой, если она будетъ даваться по выбору, а не наслѣдственно“ [2]). Всякое соединеніе трехъ властей въ рукахъ одного лица или собранія лицъ образуетъ деспотическую форму государства, будь то монархія, аристократія или демократія. Во всемъ этомъ видны, конечно, чистыя идеи Монтескьё. Но Стори смягчаетъ ихъ срогость. „Когда мы говоримъ о раздѣленіи трехъ великихъ отдѣловъ управленія, восклицаетъ Стори, и утверждаемъ, что раздѣленіе это необходимо для поддержанія общей свободы, то мы понимаемъ этотъ принципъ въ ограниченномъ смыслѣ. Мы не утверждаемъ, что они должны быть вполнѣ и совершенно отдѣлены и отличны, не имѣя одна съ другой никакой общей связи и зависимости. Истинный смыслъ этого таковъ, что цѣлая мощь одного изъ этихъ отдѣловъ государственной власти не можетъ быть въ тѣхъ же рукахъ, въ которыхъ находится въ цѣлости уже какой-либо другой

---

[1]) Т. II, стр. 305.

[2]) „Commentaries on the constitution“, of the united states, т. I, стр. 363.

отдѣлъ; что именно только такое полное соединеніе двухъ отдѣловъ власти можетъ быть гибелью для свободной конституціи" [1]). Въ понятіи о правѣ индивида на участіе въ государственной дѣятельности онъ тоже повторяетъ слова де-Лольма и Адамса. „Первоначально, говоритъ онъ, всякій человѣкъ имѣетъ право дѣйствовать лишь за себя; право избирать главу или другихъ должностныхъ лицъ, имѣющихъ власть надъ другими, можетъ быть даровано индивиду лишь съ согласія другихъ индивидовъ, къ которымъ онъ присоединяется... Если потому какое-либо (государственное) общество считало наиболѣе согласнымъ съ общимъ благомъ и наиболѣе удобнымъ, при существующихъ условіяхъ, въ которыхъ оно поставлено, ограничить всеобщее избирательное право, то противъ этого нельзя противопоставить какого-либо серьезнаго возраженія, отнимающаго у общества право такимъ образомъ проявить присущій ему авторитетъ" [2]).

Если мы спросимъ себя, каковъ результатъ теорій англо-американскихъ мыслителей, на сколько этотъ результатъ можетъ успокоить наше правовое сознаніе, то должны признаться, что всѣ эти теоріи обходятъ сущность дѣла, довольствуясь лишь его формой, хотя и не страдаютъ такой неопредѣленностью, какъ нѣмецкія правовыя теоріи. Въ результатѣ онѣ говорятъ вамъ: такъ какъ никому нельзя довѣрять необходимой для общества власти, ибо противъ злоупотребленій ея не устоитъ добродѣтель большинства людей, то весь вопросъ объ устройствѣ общества состоитъ въ томъ, чтобы страсть однихъ удерживалась въ опредѣленныхъ границахъ страстью другихъ, порокъ однихъ мѣшалъ выдти изъ предѣловъ пороку другихъ. Допустимъ, что это дѣйствительно такъ; но, спрашивается: борьба страстей различныхъ партій людей обезпечиваетъ ли установленіе истиннаго порядка, или она обезпечиваетъ лишь общество отъ того, чтобы порокъ не вышелъ изъ всѣхъ предѣловъ

---

[1]) Ib., стр. 368.
[2]) Ib., стр. 400.

умѣренности? Страсть по своей натурѣ эгоистична; она ищетъ лишь удовлетворенія себя и дѣйствуетъ для этой цѣли, но она не толкаетъ людей къ открытію истины, къ обузданію самой себя. Если представителями трехъ властей сдѣлаются люди одного общественнаго класса—какъ, напримѣръ, въ Англіи аристократія—то между этими представителями возможна будетъ борьба за министерскія мѣста, борьба однихъ, чтобы исключить другихъ, въ свою пользу, отъ пользованія властью, но всѣ борющіеся могутъ быть одинаково согласны въ томъ, что не нужно касаться общихъ интересовъ ихъ собственнаго сословія. 650 лѣтъ существовала англійская свобода и борьба партій не касалась такого вопіющаго злоупотребленія, какъ продажа всѣхъ офицерскихъ мѣстъ въ арміи, какъ сосредоточеніе всей поземельной собственности въ рукахъ немногихъ и т. д. Цѣлыя столѣтія существовало вопіющее неравенство въ народномъ представительствѣ, при которомъ громадные города не имѣли ни одного представителя, а не существующія мѣстечки имѣли двоихъ, пока система представительства не была измѣнена изъ боязни всеобщаго народнаго возстанія. „Представительство въ соединенномъ королевствѣ, въ концѣ XVIII ст., было въ такомъ положеніи, говоритъ Мей, что большинство членовъ палаты общинъ было назначено незначительнымъ числомъ лицъ. Согласно показанію герцога Ричмондъ, въ 1780 г. не болѣе 6,000 т. избирали большинство членовъ палаты общинъ; 70 ч., напр., вліятельныхъ богачей, посредствомъ „гнилыхъ мѣстечекъ“, избирали 150 человѣкъ въ палату общинъ; 307 членовъ были избираемы 154 патронами“ [1]). Несправедливость такого составленія парламента сознавалась уже въ XVI ст., но она продержалась однако до 1832 г. Что же касается до вопіющихъ злоупотребленій,—продажи офицерскихъ мѣстъ, то оно уничтожилось лишь въ 1873 г. Вотъ какъ говоритъ поклонникъ англійскаго правового государства, Гнейстъ, объ организаціи войскъ въ Англіи. „Основной недостатокъ англій-

[1]) „The const. history“, Mey, т. I, стр. 333—353.

ской арміи заключается въ глубокой соціальной пропасти, лежащей между офицерствомъ, покупающимъ свои мѣста, и солдатствомъ, которое продаетъ себя (въ Англіи солдаты вербуются по вольному найму). Можетъ быть, не существуетъ арміи въ Европѣ, гдѣ бы іерархія степеней была бы такъ рѣзко обозначена, какъ въ англійской арміи. Въ этихъ войскахъ разстояніе, отдѣляющее солдата отъ простого капрала, огромно; разстояніе между капраломъ и сержантомъ еще болѣе; наконецъ, офицеры, кажется, образуютъ здѣсь классъ другой породы, чѣмъ классъ унтеръ-офицеровъ, съ которыми они совершенно не сообщаются" [1]). Рабство, не существующее въ Англіи, уже въ концѣ XVIII ст., установляется для колоній особымъ актомъ гумманнаго Вильгельма III-го. Я не говорю уже о такомъ общеизвѣстномъ фактѣ, какъ тотъ, что почти всѣ мѣста въ Англіи, дающія хорошее вознагражденіе, предоставляются обыкновенно вторымъ или третьимъ сыновьямъ лордовъ.

Точно также и въ Америкѣ раздѣленіе властей не препятствовало долгому существованію невольничества, и, если оно, наконецъ, и уничтожилось въ недавнее время, то лишь благодаря войнѣ и тому обстоятельству, что промышленный Сѣверъ былъ мало заинтересованъ въ поддержаніи рабства, процвѣтавшаго лишь въ земледѣльческомъ Югѣ.

Эти вопіющіе факты, мнѣ кажется, должны доказывать, что дѣленіе государственной власти (если даже предположить что такое дѣленіе существовало); еще не создаетъ такого государственнаго устройства, которое бы вполнѣ удовлетворяло наше сознаніе; скажу болѣе: оно даже не обезпечиваетъ необходимости прогрессивнаго развитія того государства, въ государственномъ устройствѣ котораго, повидимому, осуществилось это дѣленіе государственной власти. Такое устройство государственной власти обезпечиваетъ лишь интересы господствующихъ классовъ въ странѣ аристократической, какъ Англія, или оно можетъ обезпечивать интересы большинства въ демократіи,

---

[1]) „Das englische Vervaltungszecht", т. IV. стр. 1001.

но совершенно не обезпечиваетъ свободы всѣхъ и безостановочность прогрессивнаго развитія.

ГЛАВА III.

Теорія народнаго самодержавія.

Что такое народъ и народная воля.—Ученіе Сиднея, Локка, Руссо, Сіэса, Пена и критика ихъ.—Заключеніе.

Изъ всѣхъ формальныхъ теорій права и государства теорія народнаго самодержавія пользуется наибо́льшею популярностью, хотя она, въ научномъ отношеніи, одна изъ самыхъ слабыхъ политическихъ теорій. Въ самомъ дѣлѣ, если нельзя считать волю одного лица правомѣрною, когда она является выраженіемъ лишь субъективныхъ мнѣній лица или его личныхъ страстей, то на какомъ основаніи можно считать волю массы болѣе правомѣрною? Самое понятіе, соединяемое съ словомъ народъ, требуетъ выясненія, ибо подъ этимъ можно разумѣть и простое множество индивидовъ, и особую сложную индивидуальность, особую духовную личность, отличающую извѣстную массу индивидовъ отъ другой массы индивидовъ. Словомъ, съ понятіемъ народа неотдѣлимо связано понятіе національности, а понятіе національности связано съ понятіемъ цивилизаціи, ибо народъ безъ національности и безъ цивилизаціи есть не представимое понятіе союза человѣкообразныхъ индивидовъ съ способностью къ цивилизаціи, однако ни чѣмъ непроявившейся. Если же народъ дѣлается народомъ лишь какъ носитель извѣстной національности, представитель извѣстной цивилизаціи, то воля народа есть лишь простой выразитель цивилизаціи, а потому весьма возможенъ вопросъ о томъ, всѣ ли члены народа и всегда способны быть лучшими выразителями представляемой народомъ цивилизаціи, или иногда всѣ, иногда только нѣкоторые, или одинъ, въ извѣстные моменты развитія національности или цивилизаціи, ибо цивилизація есть ничто иное, какъ развитіе

національности и національность есть цивилизація народа. Главная ошибка теоретиковъ народнаго самодержавія состояла въ томъ, что они понятіе народа отдѣляли отъ національности и цивилизаціи, разумѣя подъ этимъ словомъ какое-то невозможное соединеніе человѣкообразныхъ индивидовъ, обладающихъ разумомъ, способныхъ къ логическому мышленію, рѣшающихъ самыя сложные и запутанные вопросы государственнаго устройства и все это до образованія національности и цивилизаціи, даже неизвѣстно на какомъ языкѣ! Все ученіе о самодержавіи народа построено на самыхъ невозможныхъ, самыхъ невѣроятныхъ отвлеченіяхъ, притомъ переходъ отъ одного отвлеченія къ другому совершается въ слѣдующемъ порядкѣ:

Первое положеніе. По мнѣнію всѣхъ писателей этой школы, до образованія государства люди жили въ естественномъ состояніи, хотя это состояніе трактуется писателями этой школы не одинаково.

„Всѣ люди, говоритъ Алжернонъ Сидней, первоначально пользовались свободой, пока число ихъ не сдѣлалось столь великимъ, что они начали бояться другъ друга и, не имѣя другого средства помѣшать безпорядкамъ, происходящимъ между ними, и предупредить таковыя впослѣдствіи, они рѣшились соединить вмѣстѣ нѣсколько фамилій и образовать единое политическое тѣло для того, чтобы лучше обезпечить безопасность, удобство и защиту себя и дѣтей своихъ“ [1]).

По мнѣнію Локка, естественное состояніе есть состояніе „равенства, въ которомъ силы и права обоюдны, никто не имѣетъ болѣе, чѣмъ другой“. „Но хотя, говоритъ далѣе Локкъ, это было состояніе свободы, но не своеволія, п. ч. хотя человѣкъ въ этомъ состояніи имѣлъ безконтрольную свободу распоряжаться своимъ лицомъ и имуществомъ, но онъ не имѣлъ свободы уничтожить себя самого или какое-либо другое существо.... Естественное состояніе должно было поддерживаться естественнымъ закономъ, обязывающимъ всякаго; разумъ, нашъ

---

[1]) „Discourses conserning government“, 1698 г. Я пользов. франц. переводъ. Samson'a. 2 ч. „Франц. респуб.“, стр. 117.

естественный законъ, учитъ всѣхъ, кто захочетъ съ нимъ совѣтываться, что между существами равными и свободными ни одно не имѣетъ права касаться жизни, здоровья или имущества другого, ибо всѣ люди есть твореніе одного всемогущаго и премудраго Создателя; все они есть собственность Того, Кто ихъ создалъ, и должны исполнять Его волю“[1]).

Руссо въ своемъ извѣстномъ сочиненіи „L'origine de l'inegalité parmi les hommes“, идеализировалъ естественное состояніе въ томъ смыслѣ, что оно давало болѣе самоудовлетворенія человѣку, чѣмъ цивилизація, хотя не скрывалъ его дикости и безкультурности.

Второе положеніе. Всѣ писатели признаютъ, что изъ естественнаго состоянія люди выходятъ, образуя, путемъ договора, народъ и государство.

„Тѣ, говоритъ Сидней, которые полагаютъ, что верховная власть находится въ народѣ, полагаютъ подъ этимъ словомъ множество свободныхъ лицъ, которыя нашли для себя полезнымъ соединиться и установить законы для самоуправленія; этимъ законамъ они подчиняются всѣ. Эти свободныя лица, въ какомъ бы они ни были числѣ, имѣютъ постоянно одно и то же право, ибо десять лицъ могутъ быть столь же свободны, какъ и десять милліоновъ лицъ“ [2]).

По Локку, государство образуется также путемъ договора. „Всѣ люди, говоритъ Локкъ, по природѣ, равны и независимы; никто не можетъ быть лишенъ этого состоянія и подчиненъ политической власти другого безъ его согласія. Единственный путь, посредствомъ котораго лицо отказывается отъ своей индивидуальной свободы и подчиняется обществу, есть путь добровольнаго соглашенія съ другими людьми“ [3]).

По Руссо, народъ и государство образуются также путемъ договора. „Только одинъ законъ, говоритъ Руссо, по своей при-

---

[1]) „Two treaises on governement. The works of Iohn Lock“, т. V, стр. 340 и 341 изд. 1801 г.

[2]) „Discours sur le gouvernement“, т. 1, стр. 212.

[3]) „Two treatises on governement“ § 87.

родѣ требуетъ единодушнаго согласія,—это общественный договоръ, ибо *образованіе гражданской ассоціаціи есть самый свободный актъ воли.* Всякій человѣкъ рожденъ свободнымъ; никто не можетъ, подъ какимъ бы то ни было предлогомъ, подчинить себѣ другого безъ его согласія" [1]).

Только одинъ писатель этой школы глубже понималъ природу общества, это именно Пенъ. „Большая частъ порядковъ, говоритъ Пенъ, которые царствуютъ въ человѣческомъ обществѣ, не есть дѣйствіе управленія, (а слѣдовательно, они не могли явиться и путемъ договора). Эти порядки проистекаютъ изъ естественной организаціи людей. Они были до правительства (государства) и будутъ продолжаться, еслибъ оно уничтожилось. Обоюдная зависимость людей другъ отъ друга, обоюдныя выгоды, которыя связываютъ всѣхъ членовъ общества другъ съ другомъ, создаютъ изъ индивидовъ естественное цѣлое" [2]).

Третье положеніе. Обѣ эти предшествовавшія теоріи были, въ сущности, лѣсами для зданія государства, которые бы наибольше обезпечивали свободу лица. Обезпечить свободу лица въ государствѣ—вотъ начало, двигавшее теоретиковъ народнаго самодержавія. Само народное самодержавіе было создано лишь въ виду того, что вышеозначенные писатели думали, что оно наибольше способно обезпечить свободу лица. По отношенію къ этому предмету почти всѣми писателями этого направленія, въ особенности Локкомъ, было высказано много глубокихъ мыслей, и вообще нужно сознаться, что этими своими выводами теорія внесла много новыхъ началъ въ европейскую цивилизацію, хотя, какъ мы видѣли выше, они были страннымъ образомъ обоснованы.

Все дѣло клонилось къ тому, чтобы изъ предполагаемаго государственнаго договора вывести такіе результаты, которые бы наилучшимъ образомъ обезпечивали свободу индивида; чтобы изъ договора вывести такія права индивида, которыя, по своей

---

[1]) „Du contrat social", livre IV, стр. 2.

[2]) „Die Rechte des Menschen" нѣмец. переводъ англійск. сочиненія „Rigths of man"

сущности, никогда не должны быть утрачиваемы индивидомъ въ государствѣ. Эти-то права въ школѣ получили техническое название „естественныхъ правъ", или „правъ человѣка".

Гениальный Локкъ былъ первымъ писателемъ, заговорившимъ о естественныхъ правахъ человѣка. „Лицо, переходя въ общество, говоритъ Локкъ, остается свободнымъ, хотя свобода лица въ обществѣ иная, чѣмъ въ естественномъ состоянии: въ естественномъ состоянии свобода лица состоитъ въ неподчиненности какому-либо высшему авторитету, кромѣ авторитета нравственнаго закона; свобода лица въ обществѣ состоитъ въ томъ, чтобы не быть подчиненнымъ никакой иной законодательной власти, кромѣ той, которая установлена съ общаго согласія; не быть подчиненнымъ никакой иной власти, кромѣ воли законодателей, дѣйствующихъ сообразно ихъ уполномочію." [1] Локкъ не останавливается только на одномъ признании политическихъ правъ; онъ идетъ дальше и глубже. Локкъ былъ первый писатель, высказавшій глубокую и плодотворную мысль, что верховная власть въ государствѣ, даже если она принадлежитъ народу, должна имѣть свои границы. Въ главѣ о пространствѣ законодательной власти онъ пытается опредѣлить эти границы. „Государство не должно имѣть абсолютной и произвольной власти надъ жизнью и имуществомъ народа; оно не должно присвоивать себѣ болѣе власти, чѣмъ имѣлъ надъ собою власти индивидъ, прежде чѣмъ онъ вошелъ въ общество, передавъ надъ собою власть государству, потому что никто не можетъ передать болѣе, чѣмъ онъ самъ имѣетъ, и никто не имѣетъ права отнять жизнь у себя, какъ и у кого-либо другого. Человѣкъ не долженъ подчинять себя произвольной власти другого. Человѣкъ не имѣетъ абсолютной и произвольной власти надъ жизнью, свободой и имуществомъ другого даже въ естественномъ состоянии, но имѣетъ ее лишь настолько, насколько это необходимо для сохранения себя и человѣчества. Государственная власть, въ ея крайнихъ предѣлахъ, имѣетъ границы въ общемъ благѣ цѣлаго

---

[1]) The Works of John Lock, т. 5, § 22.

общества. Это есть власть, не имѣющая другой цѣли, кромѣ охраненія, а потому не можетъ обращать въ рабство, истреблять или разорять своихъ подданныхъ. Обязательство естественнаго права не прекращается въ государствѣ; оно должно оставаться вѣчнымъ руководящимъ началомъ всѣхъ“ [1]). Эта страница навсегда останется памятникомъ генія Локка: въ ней онъ опередилъ свой вѣкъ почти на два столѣтія, ибо только въ настоящее время мысль о границахъ государственной власти стала развиваться въ трудахъ современныхъ писателей, какъ Токвиль, Этвёшъ, Милль. Часть аргументовъ Локка, конечно, утратила свое значеніе въ настоящее время съ паденіемъ теоріи естественнаго состоянія, но сама идея о границахъ государственной власти есть заслуга Локка. Самый способъ опредѣленія границъ государственной власти, посредствомъ опредѣленія его цѣлей, есть наиболѣе вѣрный, наиболѣе прямо ведущій къ цѣли.

Изъ вышеприведенной страницы видно, что Локкъ подводитъ права человѣка подъ три категоріи: 1) право на жизнь; 2) право на свободу; 3) право на имущество. Первыя двѣ категоріи онъ доказываетъ тѣмъ, что жизнь и свобода есть даръ Бога, который человѣкъ не можетъ передать государству. Изъ послѣдователей Локка въ XVIII-мъ столѣтіи замѣчательны: Руссо, Сіэсъ, Пенъ. Далеко нельзя сказать, чтобы эти писатели поняли вопросъ глубже Локка. Руссо и Сіэсъ говорятъ, или исключительно, или преимущественно лишь о политическихъ правахъ лица; только Гумбольдъ понялъ и повелъ дальше мысль Локка о границахъ государственной власти и о необходимости расширенія индивидуальной свободы и самодѣятельности индивида.

Продолжатель Локка, Руссо, ведетъ его теорію, въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ, гораздо далѣе, но опускаетъ изъ нея все, что въ ней было глубокаго, истиннаго. Локкъ ограничивался защитой свободы въ государствѣ и предполагалъ такову защиту возможной и въ монархіи. Руссо исключительно

---

¹) Ib., стр. XI § 135.

считаетъ свободу возможной лишь въ демократической республикѣ, причемъ онъ не дѣлаетъ никакого различія между свободой гражданской и политической. Руссо занятъ отыскиваніемъ такого политическаго устройства, въ которомъ индивидъ, соединяясь съ обществомъ, оставался бы также свободнымъ, какъ и до соединенія. Такой идеалъ, по мнѣнію Руссо, осуществляется, по самой природѣ вещей, въ непосредственной демократіи маленькихъ государствъ, гдѣ народъ собирается въ цѣломъ для проявленія законодательной власти, выбора должностныхъ лицъ и контроля за управленіемъ. Для осуществленія свободы въ государствѣ совершенно достаточно, по мнѣнію Руссо, чтобы каждый отдалъ себя, со всѣми правами, на волю народа-суверена и получилъ эти права обратно, какъ участникъ въ общемъ суверенитетѣ народнаго самодержавія, „ибо когда каждый отдаетъ себя, то условія становятся равными для всѣхъ, а когда они будутъ равны для всѣхъ, то никто не будетъ имѣть интереса дѣлать жизнь тяжелой для другого“ [1]). Правда, Руссо не думаетъ жертвовать благомъ индивида общему благу, какъ Платонъ въ своей знаменитой „Республикѣ“, но онъ предполагаетъ, что общія индивидуальныя блага осуществятся сами собою въ его „Республикѣ“. „Что такое актъ суверенной власти? спрашиваетъ Руссо. Это не есть договоръ высшаго съ низшимъ, но договоръ тѣла съ каждымъ изъ своихъ членовъ, договоръ законный, потому что въ основаніи его лежитъ общественный договоръ; справедливый, потому что онъ общъ для всѣхъ; полезный, потому что не можетъ имѣть другой цѣли, кромѣ общаго блага; прочный, потому что онъ гарантируется общественной силой и верховной властью народа“ [2]). Дѣлая суверенъ-народъ существомъ непогрѣшимымъ, онъ возлагаетъ на него лишь нравственную обязанность — не обременять своихъ подданныхъ никакими цѣпями, безполезными для общаго блага [3]). Онъ допускаетъ лишь въ одномъ случаѣ возможность ошибки и несправедливости со стороны су-

---

[1]) „Du contrat social“, т. II, стр. 63.
[2]) Ib., lib. II, стр. 4.
[3]) Ib., lib. II, стр. 4.

верена-народа,—это тогда, „когда онъ постановляетъ свое рѣшеніе не о предметѣ вообще, но о лицѣ или фактѣ въ частности“ [1]). Вѣруя въ непогрѣшимость суверена-народа, Руссо объявляетъ его господиномъ всей собственности своихъ подданныхъ; онъ даже хотѣлъ бы его сдѣлать и господиномъ совѣсти своихъ подданныхъ. Главнѣйшій недостатокъ современныхъ государствъ онъ видитъ въ томъ, что въ нихъ религія существуетъ независимо отъ государства; высшимъ благомъ было бы подчиненіе религіи государству; безъ этого подчиненія, по мнѣнію Руссо, никогда государство не можетъ быть хорошо организовано [2]).

Ошибки и промахи теоріи Руссо, въ настоящее время, сознаются всѣми безъ исключенія,—такъ наглядно ихъ выставила политическая исторія Франціи. „Руссо, говоритъ Шталь, впадаетъ въ очевидное заблужденіе, когда онъ, стремясь къ свободѣ и самоудовлетворенію индивида, абстрактное единство собранныхъ индивидовъ уравниваетъ съ единствомъ личностей, изъ которыхъ оно состоитъ. Онъ отождествляетъ право и силу этого абстрактнаго единства, между тѣмъ какъ долженъ стремиться къ свободѣ и самоудовлетворенію конкретныхъ индивидовъ, ибо свобода и самоудовлетвореніе имѣютъ смыслъ лишь въ отношеніи индивида, а не въ отношеніи коллективнаго существа. На этомъ покоится ложное мнѣніе о взаимности, полагающее, что если я подчиняю себя тысячѣ голосовъ съ равнымъ правомъ участвовать въ нихъ, то я не теряю своей свободы, потому что, ариѳметически, получаю такую же часть въ волѣ, меня обязывающей, какъ и части тѣхъ, съ которыми я соединился, какъ будто бы формально одинаковое участіе въ формѣ рѣшенія, а не въ матеріи, составляющей содержаніе рѣшенія, лежитъ существеннѣйшая важность для свободы и самоудовлетворенія индивида [3]). Чѣмъ индивидуальнѣе натура, глубокомысленно замѣчаетъ Блюнтшли, тѣмъ менѣе она можетъ отка-

---

[1]) Ib., livre IV, стр. 3.
[2]) Ib., iv. IV, стр. 8.
[3]) „Die Philosophie des Rechts“, т. I, стр. 310.

заться отъ своей личности въ пользу государства“ [1]) „Что мнѣ за польза, восклицаетъ по этому же поводу Жане, получить личность другого, когда я теряю свою?“ [2]).

Грубость ошибки у Руссо послѣдовала отъ невѣрности исходнаго его положенія, на которомъ онъ построилъ свою систему, именно: „никто не несправедливъ къ самому себѣ“ [3]). Руссо былъ бы совершенно правъ, если бы онъ сказалъ: „никто не желаетъ вредить себѣ“; но изъ этого вовсе не слѣдуетъ, что никто не вредитъ себѣ безсознательно или даже сознательно, удовлетворяя, наприм., страсти, вредъ которой онъ знаетъ. Ошибка въ первомъ наведеніи повела Руссо къ ложному выводу. Очевидно, онъ разсуждалъ такъ:

Первая посылка. Никто изъ индивидовъ не вредитъ себѣ.

Вторая посылка. Народъ состоитъ изъ индивидовъ.

Заключеніе. Народъ не можетъ вредить себѣ [4]).

Къ ошибкѣ первой посылки Руссо прибавилъ ошибку во 2-й и въ заключеніи, ибо народъ не есть простое соединеніе индивидовъ, но органическое цѣлое, нравственная индивидуальность человѣческаго рода и, какъ всякая индивидуальность, сама въ себѣ носитъ свои границы, ибо абсолютно обладающимъ истиной можетъ быть лишь существо, лишенное индивидуальности, какъ Божество. Но даже не употребляя выраженіе „народъ“ во 2-й посылкѣ, а разумѣя лишь собраніе индивидовъ, то и въ этомъ случаѣ произойдетъ ошибка, ибо индивиды не тождественны. Самъ Руссо какъ-бы сознаетъ эту ошибку, говоря, что лучшая форма государства была бы демократія Боговъ. И дѣйствительно, въ этомъ послѣднемъ случаѣ заключеніе было бы вѣрно, ибо во 2-й посылкѣ были бы тождественны индивиды; но тогда бы была вѣрна и 1-я посылка.

---

[1]) „Gesch. des allg. Staats Recht und Politik“, стр. 307.

[2]) Janet. „Hist. de la science polit“, т. II, стр. 582.

[3]) Libr II, chap. VI, стр. 62.

[4]) „Quand tout le peuple statue sur tout le peuple, il ne considère que lui même“, говоритъ Руссо, liv. II, ch. VI.

Аббатъ Сіэсъ не только развилъ теорію Руссо, но формулировалъ права индивида, ввелъ ихъ во французскую конституцію 1791 года. Сіэсъ различаетъ права политическія и права гражданскія. „Различіе, говоритъ онъ, между этими двумя родами правъ состоитъ въ томъ, что права естественныя и гражданскія суть такого рода права, для поддержанія и развитія которыхъ образовано общество; права политическія-тѣ, чрезъ которыя общество образуется. Первыя можно назвать правами пассивными, вторыя—активными“ [1]).

Сіэсъ стремится къ равенству для всѣхъ гражданъ какъ гражданскихъ, такъ и политическихъ правъ, съ ненавистью относясь ко всякому существованію привилегированнаго класса; но на самомъ дѣлѣ въ области политическихъ правъ онъ самъ отступаетъ отъ идеи равенства, исключая женщинъ и неимущихъ отъ пользованія политическими правами. Женщины, бродяги и нищіе не могутъ пользоваться, говоритъ онъ, политическою довѣренностью народовъ. „Слуги и всѣ тѣ лица, которыя находятся въ зависимости отъ хозяевъ, иностранцы не натурализованные, развѣ они могутъ быть, восклицаетъ онъ, представителями народа? Политическая свобода (лучше сказать, права) имѣетъ также свою границу“ [2]). Этими исключеніями Сіэсъ, не замѣтно для себя самого, разрушаетъ свою теорію въ существѣ, ибо основаніемъ политическаго права онъ дѣлаетъ способность, разумъ, а не простую принадлежность къ государству.

Гораздо глубже Сіэсъ опредѣляетъ значеніе и границы гражданской свободы. „Существуетъ, говоритъ онъ, большое неравенство средствъ между людьми. Природа создала сильныхъ и слабыхъ; она дала способности однимъ и отняла ихъ у другихъ; отсюда слѣдуетъ, что непремѣнно будетъ неравенство въ государствѣ, неравенство въ производствѣ, неравенство въ потребленіи, но отнюдь не слѣдуетъ, что должно быть неравенство въ правахъ“. „Государственное состояніе не должно установ-

---

[1]) „Reconnaissance et exposition raisonnée des droits de l'homme et du citoyin“, стр. 19.

[2]) „Qu'est-ce que le tiers-état?“ стр. 88.

лять несправедливое неравенство правъ рядомъ съ существующимъ неравенствомъ средствъ; наоборотъ, оно уже должно стараться равенствомъ правъ ослабить неравенства, созданныя природой. Соціальные законы не существуютъ для того, чтобы ослабить слабаго и укрѣпить сильнаго; наоборотъ, они стремятся помочь слабому отъ притязаній сильнаго и покрыть своимъ попечительнымъ авторитетомъ всѣхъ гражданъ, гарантируя полноту ихъ правъ“ [1]). Граница гражданской свободы кончается тамъ, гдѣ свобода одного начинаетъ вредить свободѣ другого. Сіэсъ формулируетъ въ XXII артикулахъ права человѣка, которыя можно свести къ слѣдующимъ основнымъ положеніямъ: право на свободу лица, право на свободу мысли и ея выраженіе, право на свободный выборъ труда, право на свободное пользованіе результатами труда, право на равенство предъ закономъ и подчиненіе лишь закону [2]). Къ этимъ основнымъ выводамъ Руссо и Сіэса, въ сущности, весьма мало прибавлено Пеномъ (Payne), хотя его сочиненіе и имѣло своимъ предметомъ права человѣка („Rigths of man“). Пенъ смотритъ на гражданское и политическое равенство, какъ на божественное право людей. Богъ, создавая людей по образу своему и по подобію, тѣмъ самымъ сдѣлалъ ихъ равными. Вступая въ общество, человѣкъ не теряетъ эти естественныя права, ибо онъ вступаетъ въ общество лишь для того, чтобы обезпечить себѣ пользованіе ими. Изъ этихъ предшествующихъ положеній слѣдуетъ: во 1-хъ, что каждое гражданское право вытекаетъ изъ естественнаго и есть обмѣненное естественное право; во 2-хъ, гражданская (государственная мощь), разсматриваемая сама въ себѣ, состоитъ изъ суммы тѣхъ естественныхъ правъ людей, пользоваться которыми индивиды, взятые отдѣльно, не имѣли возможности и которые только чрезъ образованіе государства сдѣлались доступными для пользованія; въ 3-хъ, эта мощь

---

[1]) „Reconnaissance et exposition raisonnée des droits de l'homme et du citoiyn“ стр. 5-8.

[2]) Ib., стр. 24 и слѣд.

государства), которая состоитъ изъ суммы естественныхъ (правъ, которыми индивиды, взятые отдѣльно, не могли пользоваться, не должна поглощать естественныхъ правъ, пользованiе которыми индивидъ удерживаетъ и въ обществѣ, причемъ онъ пользуется ими по праву [1]).

Вотъ основанiя и выводы теоретиковъ народнаго самодержавiя.

Слабость основанiй теорiи очевидна:

Во-1-хъ, она отправляется отъ предположенiя о естественномъ состоянiи людей до государства, а такое предположенiе само по себѣ невѣроятно, если не принимать дарвиновской теорiи развитiя. Человѣкъ не мыслимъ внѣ общества и внѣ цивилизацiи. Нельзя себѣ представить, чтобы былъ когда-либо моментъ, когда человѣкъ имѣлъ лишь способности къ цивилизацiи, но эти способности ничѣмъ не проявилъ. Между мiромъ человѣка и мiромъ животныхъ лежитъ непроходимая грань именно въ томъ отношенiи, что человѣкъ есть существо способное къ цивилизацiи и всегда осуществляющее цивилизацiю, всегда живущее разомъ въ двухъ мiрахъ, — въ мiрѣ мысли и реальной дѣйствительности, тогда какъ животное тѣмъ существенно отличается отъ человѣка, что оно само въ себѣ неспособно къ цивилизацiи, хотя, подъ влiянiемъ человѣка, и можетъ измѣняться. Теорiя естественнаго состоянiя сама въ себѣ есть contraditio in objecto (противорѣчiе въ идеѣ), ибо, съ одной стороны, она утверждаетъ животное состоянiе человѣка до государства, съ другой — приписываетъ ему разумъ, способность предвидѣнiя, даже пониманiе самыхъ сложныхъ политическихъ вопросовъ.

Во 2-хъ, теорiя отъ одного ложнаго положенiя необходимо переходитъ къ другому ложному положенiю, именно — къ образованiю общества и государства посредствомъ договора. Тѣ же самыя противорѣчiя, которыя находятся въ гипотезѣ естественнаго состоянiя, существуютъ и здѣсь. Если общество образова-

---

[1]) „Die Rechte des Menschen“, стр. 56—85, 71.

лось посредствомъ договора, то, спрашивается, какимъ образомъ люди, находящіеся въ животномъ состояніи, слѣдовательно безъ выработаннаго языка и безъ всякаго умственнаго развитія, могли заключить между собою договоръ и притомъ о самомъ сложномъ и запутанномъ вопросѣ, какъ вопросъ о цѣли общества и государства. Одинъ изъ новѣйшихъ писателей, Дальманъ, справедливо разсматриваетъ государство какъ нѣчто первоначальное. Первое семейство было и первымъ государствомъ. „Нельзя себѣ представить, справедливо говоритъ Дальманъ, народа безъ государства; можно быть болѣе народомъ, чѣмъ государствомъ, но нельзя быть народомъ безъ государства“ [1]).

Въ 3-хъ, теорія стремится обезпечить положеніе лица въ государствѣ и дѣлаетъ это двумя способами: или ограничиваетъ государственную власть естественными правами человѣка или думаетъ, что лицо обезпечивается само собой, когда суввереномъ будетъ государство.

Въ первомъ случаѣ теорія пришла къ дѣйствительно-вѣрному началу, ошибаясь лишь въ основаніяхъ. Государство, дѣйствительно, не имѣетъ надъ лицомъ, по праву, абсолютной власти и должно предоставить ему сферу свободной дѣятельности и индивидуальнаго развитія, но это вытекаетъ не изъ договора (ибо никакихъ договоровъ лица съ обществомъ никогда не было), но изъ сущности правового начала, тѣсно связаннаго съ началомъ индивидуальнымъ, какъ его охранитель и защитникъ предъ обществомъ и государствомъ.

Что же касается до передачи индивидомъ гусударству всѣхъ правъ, то въ этомъ отношеніи мы снова укажемъ на мѣткое изреченіе Дальмана: „человѣкъ можетъ принести государству въ жертву собственность и самого себя, но не долженъ жертвовать ему своимъ высокимъ назначеніемъ; всякое право, ему принадлежащее, индивидъ можетъ передать государству, но не можетъ передать ему того, что не ему не принадлежитъ“ [2]).

---

[1]) Dahlmann, „Die Politik“, стр. 3.
[2]) „Dahlmann, „Die Politik“, стр. 5.

Изъ новѣйшихъ писателей, признающихъ народный суверенитетъ, замѣчательны Токвиль и Берья де-Сенъ-При. Но Токвиль, глубокій и мѣткій наблюдатель, плохой теоретикъ и объ этомъ вопросѣ говоритъ лишь въ общихъ выраженіяхъ; Берья де-Сенъ-При, глубокомысленный комментаторъ французкихъ конституцій, также не создалъ никакой цѣльной теоріи о правѣ и государствѣ.

Такимъ образомъ всѣ формальныя теоріи о правѣ и государствѣ страдаютъ, по нашему мнѣнію, тѣмъ существеннымъ порокомъ, что онѣ смотрятъ на государство, какъ на нѣчто дѣланное, механическое, тогда какъ оно есть, въ сущности, тѣло народа, тѣсно связанное съ его духомъ, съ его цивилизаціей, національностью, отражая необходимо на себѣ всѣ перипетіи развитія народнаго духа. Государство не отдѣлимо отъ духовнаго развитія народа, а потому нельзя въ государственной наукѣ задаваться вопросомъ о наилучшей формѣ государственнаго устройства.

Столь же грубо ошибается школа формальнаго права и государства, разсматривая право какъ какое-то разсудочное понятіе, а не какъ идею, которая въ насъ существуетъ лишь какъ регулятивъ, но безконечное содержаніе которой мы мало-помалу открываемъ вмѣстѣ съ развитіемъ.

КОНЕЦЪ.

ГЛАВНѢЙШІЯ ОПЕЧАТКИ.

НАПЕЧАТАНО:	ЧИТАЙ.	СТРАНИЦА.	СТРОКА: сверху.	СТРОКА: снизу.
вниманія	*опредѣленія*	10	9	—
себѣ	*тебѣ*	34	—	6
неостанавливающеся	неустанавливающееся	50	—	11
вытекло	вытеклю	57	—	15
будетъ	будутъ	63	—	1
гладіадоторскія	гладіаторскія	65	3	—
не исчечаетъ	не изчезаетъ	67	4	—
ученымъ	ученіемъ	68	9	—
цивилизаціи	цивилизацію	75	7	—
нуждаются	нуждается	—	13	—
сконцемприровано	сконцентрировано	76	4	—
примѣнила	примѣнима	—	9	—
примципъ	принципѣ	78	—	2
поощраетъ	поощряетъ	112	16	—
физіолотическій	физіологическій	117	11	—
благопріятное	благопріятныя	119	14	—
Ньюотона	Ньютона	120	9	—
созерцательникъ	созерцательныхъ	127	—	1
само	сама	144	—	13
федализма	феодализма	149	6	—
занимаемому	занимающему	150	15	—
dere-nglichs	der englisch	149	—	2
on.	of.	150	—	2
все	*всѣ*	154	—	16
возмость	возможность	170	—	18
безуловному	*безусловному*		—	3
матеріалическому	матеріалистическому	171	3	—
наувѣ	наукѣ	—	—	4
соціализма	*соціанизма*	185	7	—
исторой	которой	195	3	—
имъ	*ему*	209	15	—
которая познается	которыя познаются	227	—	8
элементъ.	*элементъ,*	228	—	16
теплота	*темнота*	228	—	14
поэтическому	*политическому*	243	—	5
государстенному	государственному	274	—	17

Напечатано:	Читай.	Страница.	Строка: сверху.	снизу.
Божіемъ	Божіимъ	279	3	—
пребывующемъ	пребывающемъ	280	—	16
заражается	зарождается	286	6	—
непохожную	непохожую	302	—	9
умираетъ	умираютъ	309	16	—
къ чемъ нибудъ	къ чему нибудь	323	—	10
хрисіанвѣ	христіанствѣ	227	—	1
раквитія	развитія	330	10	—
зознаетъ себя	сознаетъ себя	336	—	13
возвращаюяся	возвращающаяся	338	—	11
обнароживающаяся	обнаруживающаяея	370	—	6
нравоственнаго	нравственнаго	402	6	—
отратнымъ	обратнымъ	411	—	12
Всѣ	*все*	412	12	—
его	*ея*	412	13	—
оснообразію	однообразію	414	9	—
внутреннную	внутреннюю	431	5	—
онъ	оно	432	14	—
подтверждаетъ	*колеблетъ*	432	—	11
свободныи	свободныя	473	—	13
все	всѣ	473	5	—
citoyin	citoyen	480	—	2

Курсивомъ набраны опечатки, которыя необходимо поправить предъ чтеніемъ.